اردو میں

اِسلامی ادب کی تحریک

مہر اختر وہاب

اُردو میں
اسلامی ادب کی تحریک

پروفیسر مہر اختر وہاب

پورب اکادمی، اسلام آباد

طبع اوّل: اپریل 2010ء

ناشر: پورب اکادمی، اسلام آباد

فون نمبر: 051 - 581 94 10, 0301 - 559 58 61

ای میل: poorab_academy@yahoo.com

ویب سائٹ: www.poorab.com.pk

Urdu Main Islami Adab ki Tehrik

by: Pro. Mehr Akhtar Wahab

Published by: Poorab Academy, Islamabad, Pakistan

ISBN: 978-969-8917-89-0

۸۹۱٫۴۳۹۰۹

اخ ت وہاب، مہر اختر

اردو میں اسلامی ادب کی تحریک / پروفیسر مہر اختر وہاب

اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۰ء

۲۵۴ص

ا۔ اردو ادب ــ اسلامی ادب تحریک

ا۔ اردو ادب ــ تاریخ و تنقید

تخلیقی نقاد

محمد حسن عسکری

کے نام

فہرست مشمولات

پیش لفظ

اسلامی ادب کی تحریک اُردو کی ایک اہم ادبی تحریک ہے۔ اس تحریک کے پس منظر میں اُردو زبان وادب کی پوری روایت کارفرما ہے۔ اُردو زبان ہندو مسلم تہذیب کی پروردہ ہے اور اُردو شعروادب اسی تہذیب کے زیرِ اثر پروان چڑھا ہے۔ اسلامی ادب کی تحریک کے مخالفین نے اس کی کمزوریوں کو خوب اچھالا مگر اس کی خوبیوں سے صرفِ نظر کیا۔ اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے کہ اُردو ادب کی پوری روایت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس ادبی تحریک کی حقیقی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے۔

اسلامی ادب کی تحریک ایک مقصدی تحریک تھی۔ اُردو میں مقصدی ادب کے تحت شروع شروع میں صوفیانہ اور دینی ادب تخلیق ہوتا رہا۔ ماضی قریب میں سیاسی وتہذیبی حالات کے تقاضے کے تحت پہلے قومی اور ملی ادب وجود میں آیا، جس نے معاشرتی ترقی اور تحریکِ آزادی کو حوالہ بنایا۔ جب پاکستان بن گیا تو پاکستانی ادب وجود میں آیا، یعنی وہ ادب جو پاکستان کے نظریاتی تشخص کو اجاگر کرنے کا ذریعہ بنا۔ پاکستانی ادب کے بعد اسلامی ادب کی تحریک وجود میں آئی جس کا فوری محرک مثبت بھی تھا اور منفی بھی۔ ایک طرف ہمارے شاعر اور ادیب اسلامی اقدار کی ترویج کے خواہاں تھے تو دوسری طرف وہ اشتراکی تحریک اور ادب برائے ادب کے رجحان کا مقابلہ بھی کرنا چاہتے تھے۔

اس کتاب میں اُن سیاسی، تہذیبی، دینی اور ادبی روایات کا جائزہ لیا گیا ہے جس کی روشنی میں اسلامی ادب کی تحریک نے اپنا سفر شروع کیا۔ یہاں اسلامی ادب کی تحریک کا آغاز، نشوو ارتقاء، اس کے مختلف ادوار اور اسلامی ادب کی خصوصیات وغیرہ بھی زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔ اس تحریک کے فروغ میں محمد حسن عسکری کے کردار کو بالخصوص اجاگر کیا گیا ہے۔ محمد حسن عسکری نے قیامِ پاکستا

ن کے بعد پہلے قومی و پاکستانی ادب کی بحث شروع کی اور پھر اسلامی ادب کی بحث کا آغاز کیا۔ اس بحث کا شدید ردِعمل بھی ہوا۔ یہ الگ بات کہ عسکری اس تحریک سے الگ رہے بلکہ انہیں خالص اسلامی ادب سے بھی اختلاف تھا۔ تاہم عسکری کے اسلامی ادب کے مباحث کا اسلامی ادب کی تحریک کو بہرحال فائدہ پہنچا۔

اسلامی ادب کی تحریک کی فکری اساس میں توحید، رسالت اور آخرت میں جواب دہی کے تصورات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس تناظر میں سید ابوالاعلیٰ مودودی، نعیم صدیقی، فروغ احمد، اسعد گیلانی اور ان کے رفقاء کے پیش کردہ فکری و نظری مباحث کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ اس تحریک کے زیرِ اثر تین اصناف کو بالخصوص فروغ حاصل ہوا: شاعری، افسانہ اور تنقید۔ یہاں اس تحریک کے نمائندہ شاعروں، افسانہ نگاروں اور نقادوں کی تحریروں کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے اور اُردو ادب میں ان کے مقام و مرتبے کا تعین کیا گیا ہے۔

اس کتاب میں اسلامی ادب کی تحریک کے ردِعمل کا جائزہ بھی لیا گیا ہے اور برصغیر کے اہم ادیبوں اور نقادوں کے اسلامی ادب پر کیے گئے اہم اعتراضات کا تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ اس حوالے سے فراق اور حامیانِ فراق کے اہم تنقیدی مقالات اور اعتراضات کی روشنی میں اسلامی ادب کی تحریک کے حقیقی خدوخال اجاگر کیے گئے ہیں اور آخر میں اس تحریک کے اثرات کا ایک اجمالی جائزہ لیا گیا ہے۔

یہ اپنی نوعیت کی اولین کتاب ہے جس میں اسلامی ادب کی تحریک پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ اُمید ہے کہ اس کتاب کے قارئین اس تحریک کے حقیقی خدوخال کی بہتر تفہیم کر سکیں گے۔

مہر اختر وہاب
ایسوسی ایٹ پروفیسر
پرنسپل، گورنمنٹ پوسٹ گریجویٹ کالج لیہ

دیباچہ

ادب ۔۔۔ اس کی تخلیق، اس کے اظہار اور اس کے ردّیوں و رجحانات کا مطالعہ ۔۔۔ یا ان سب کا تعین، ہم اس کے عصر و ماحول یا عہد اور شخصیات کے حوالے سے کرتے ہیں جو دراصل ادب کی تخلیق کا محرک یا اس کا منبع و مصدر ہوتے ہیں۔ یہی صورت اس کی تاریخ یا اس کے ارتقائی کے مطالعے کے لیے بھی لازم ہوتی ہے مگر اس صورت میں جذبہ و احساس، فکر و نظریہ یا عقیدہ و مطمعِ نظر کا پیش نظر رکھنا بھی ادب اور ادبی اقدار کے تعین میں ضروری ہو جاتا ہے۔ یہ کچھ ایسے ہی عناصر تھے کہ جن کے باعث وہ ادب اپنے دوسرے معاصر ادب سے مختلف تھا جو بھگتی تحریک کے کار پردازوں نے تخلیق کیا۔ ایہام گوئی کی تحریک بھی، جو چاہے اپنے عہد میں چاہے کسی نام سے معروف نہ ہوئی ہو لیکن اس کے ذیل میں تخلیق ہونے والے ادب کے لیے بعد میں یہی نام اس کی نوعیت اور اس کے مزاج کے لیے مناسب ہی لگا اور رائج ہوا۔ علی گڑھ تحریک کے مقاصد کا تابع ادب بھی ایک تحریکی ادب کہلایا یا اس تحریک کے شرکاء کا تخلیق کردہ ادب بھی ایک ضمنی تحریک ۔۔۔ بلکہ ایک وسیع تر مفہوم میں ایک مستقل تحریک سے موسوم ہوا۔

یہ مزاج اور نوعیت ہی ہے کہ جس نے ایک خاص طرح کے ادب کو رومانوی ادب یا جدید ادب کے نام دیے یا ایک خاص نظریاتی تحریک و مقصد کے تحت تخلیق دیے جانے والے ادب کو ترقی پسند ادب کہا گیا یا کہلایا گیا۔ اب یہاں باقاعدہ فکر اور نظریے کو ایک بنیاد یا محرک کی حیثیت میں دیکھا جا سکتا ہے۔ جس کا ردعمل یا جس سے اختلاف نے داب برائے ادب کے تصور یا تحریک کے ذیل میں، جو حلقۂ ارباب ذوق، جیسے ارباب نقد و تخلیق کو ایک مسلمہ حیثیت دی۔ ان سب کے اگلے مرحلے میں کچھ عصری کچھ نظریاتی تقاضوں کے تحت کہ جہاں، جس سرزمین میں نظریے نے ایک واضح عملی صورت اختیار کرنے کی نوید دی تھی، آزاد اسلامی مملکت، کی مناسبت سے اسلامی ادب کی تخلیق و تحریک کے لیے ایک روشن امکان پیدا کر دیا تھا، جس سے متاثر ہو کر

تصورات اور خوابوں میں گم ایک حلقے یا طبقے لے۔ کم از کم دو تین دہائیوں تک مستقلاً ایک سرگرم اور مستعدانہ تخلیقی فضا پیدا کر دی تھی، جس کے ہم خیال ایک طبقے نے بھارت تک میں اس فضا کے ارتعاش کو جذب کرنے میں کم مستعدی نہ دکھائی اور یوں ہر دونوں نو آزاد ملکوں میں، کہیں کم کہیں زیادہ ایک ایسی تحریک کو جنم دیا جس نے ترقی پسند تحریک کے بعد ایک، اپنی حد تک، سرگرم اور بھر پور تحریک کی جلوہ گری کی۔

اسلامی ادب کی تحریک کے، خصوصاً مملکت اسلامیہ پاکستان میں، اس نظریاتی حلقے اور طبقے میں، جو تخلیق ادب میں بھی سرگرم تھا اور جو ایک نظریاتی مملکت میں، ادب کو بھی اس کے نظریہ کے تابع دیکھنا چاہتا تھا، امکانات قدرے روشن تو تھے۔۔۔ لیکن اس بنا پر کہ عصری مسائل، حالات ، تقاضے اور امکانات ہمیشہ یکساں نہیں رہتے، اور پھر ہماری تاریخ میں۔۔۔ اور ادب کی تاریخ میں بھی، کوئی تحریک چند دہائیوں سے زیادہ توانا نہ رہ سکی، اسلامی ادب کی تحریک بھی دو تین دہاءوں تک اپنی جولانیاں، اپنا رنگ و آہنگ اور اپنا زور و اثر دکھا کر۔۔۔ تاریخ کا ایک حصہ بن چکی ہے۔

مہر اختر وہاب نے اسی تحریک کو، اس کے عرصۂ حیات میں، ان تمام پہلوؤں سے اپنے مطالعے کا موضوع بنایا ہے جو اس کے قیام کے پس منظر، محرکات و نظریات اور میلانات و رجحانات کا بھی احاطہ کرتا ہے اور تخلیق ادب کے مظاہر: شاعری، افسانہ اور تنقید کے حوالے سے ان ادیبوں و شاعروں اور نقادوں کے فن اور معیار اور ان کے جذبات و احساسات اور تخلیقی رویوں اور رجحانات کی ایک تصویر کشی اس طرح کی ہے کہ یہ تحریک اپنے مزاج و مقصد کے لحاظ سے پوری طرح ہمارے سامنے آ گئی ہے۔۔۔ جو اگرچہ اختصار کے ساتھ ہے، لیکن جامع اور ہمہ جہت اور اپنی حد تک مکمل بھی۔

اب تک اس نوعیت کے متعدد مطالعے منظر عام پر آئے ہیں لیکن محض مخصوص و محدود موضوعات اور مختصر مضامین و مقالات کی صورت میں ہیں۔ کوئی مبسوط، مکمل اور سیر حاصل مطالعہ ۔۔۔ جو اپنے تمام تقاضوں اور پہلوؤں کا جامع طور پر حق ادا کرتا ہو اس صورت میں سامنے نہیں آیا، جس صورت میں کہ یہ زیر نظر کاوش اب ہمارے سامنے ہے۔ مہر اختر وہاب نے یہ کاوش انجام دی ہے جو اگرچہ ایک سندی ضرورت (ایم فل کی تکمیل) کی خاطر ان کا موضوع مطالعہ بنی ہے لیکن موضوع کا انتخاب بجائے خود بھی ایک قابل لحاظ اور قابل تعریف امر ہے۔ جب کہ اس مقصد

وضرورت کا جامعیت اور مستعدی وجستجو کے ساتھ حق ادا کرنا ایک مزید قابل تعریف اور امر اضافی ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک کے موضوع پر اس اوّلین کاوش کا منظر عام پر آنا، تاریخ وتنقید ادب کا ایک خوش آئند واقعہ ہے اور قابل مبارکباد بھی۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل

باب اول

اسلامی ادب کی تحریک کا پس منظر

اُردو میں اسلامی ادب کی تحریک اس برصغیر میں مسلمانوں کے ہزار سالہ ادبیات کا تسلسل ہے۔ان کی معاشرتی وثقافتی زندگی، اقدار وروایات، تاریخی وفکری عوامل وغیرہ، جس سے اس برصغیر میں ان کی قومی زندگی بامعنی بنی، ان کے ذخیرۂ ادبیات میں محفوظ ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک زمانی اعتبار سے قیامِ پاکستان کے بعد عمل میں آئی۔لیکن وہ اسلامی ادب کی تخلیق وتحریک کا نقطۂ آغاز ہرگز نہیں تھا۔اُردو میں اسلامی افکار کی ترویج تو برصغیر کے شمالی اور دکنی خطوں میں علماء اور مشائخ کے ہاتھوں صدیوں قبل شروع ہو چکی تھی۔اس کے شعر وادب میں روز اول ہی سے اسلامی افکار واقدار پر زور دیا جاتا رہا ہے۔اس ضمن میں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ اُردو شعر وادب کا آغاز ان صوفیائے کرام نے کیا جنہوں نے تبلیغِ اسلام کی خاطر عربی اور فارسی زبانوں کے بجائے اُردو کو ذریعۂ اظہار بنایا۔ان صوفیائے کرام کے ملفوظات، رسائل، اشعار اور مثنویاں درحقیقت اُردو میں اسلامی ادب کے اولین نقوش ہیں۔اُردو نثر کی پہلی کتاب ''معراج العاشقین'' جو خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ملفوظات پر مشتمل ہے، اُردو میں دعوتِ دین کی بھی اولین کتاب ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک کے فکری پس منظر میں شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کی تحریکِ تجدید و احیائے اسلام کو فراموش نہیں کیا جاسکتا۔شہنشاہ اکبر کے پھیلائے ہوئے گمراہ کن ''دین الٰہی'' کے اثرات کو زائل کرنے کا کام کسی حد تک مجدد الف ثانی اور ان کے ہم خیال معاصرین نے انجام دیا۔شیخ مجدد کے زمانے میں ہندومت کی منظم احیائی تحریکوں کے اثرات پھیلنے لگے تھے۔ان کا کارنامہ یہ ہے کہ حکومت کا رخ اسلام کی طرف اور اس کا رویہ احکامِ شرعی کی طرف عقیدت مندانہ ہو گیا۔بعد ازاں اورنگ زیب عالمگیر اور دارا شکوہ کا تصادم دراصل اکبری اور مجددی رجحانات کا

تصادم تھا۔ داراشکوہ آزاد خیال واقع ہوا تھا اور فکری اعتبار سے اکبر بادشاہ کے زیادہ قریب تھا۔ جب کہ اورنگ زیب راسخ العقیدہ مسلمان تھا۔'' اورنگ زیب کی نسبت کہا جاتا ہے کہ شیخ مجدد کے خلیفہ خواجہ محمد معصوم کا مرید تھا اور اس نے اسی نقطہ نظر کی پیروی کی''۔[۱] اورنگ زیب عالم گیر کے عہد میں اسلامی افکار و خیالات، تہذیب و ثقافت اور اسلامی علوم و فنون کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ ۱۷۰۷ء میں عالم گیر کا انتقال ہوا تو مرہٹہ طاقت بکھر چکی تھی، دکن فتح ہو چکا تھا اس طرح مغلیہ سلطنت مستحکم ہو چکی تھی۔

اورنگ زیب عالمگیر کے بعد ہندوستان کا سیاسی نقشہ بہت حد تک بدل گیا۔ اب جنوب میں مرہٹے اور شمال میں جاٹ اور سکھ مغل سلطنت کے علاقہ جات پر مسلسل قابض ہو رہے تھے۔ مغلوں کی عسکری توانائی بتدریج ختم ہو رہی تھی۔ بہادر شاہ اول کی وفات ۱۷۱۲ کے بعد دلی مرکز کی حکومت تیزی سے کمزور ہوتی گئی۔ مغلیہ سلطنت کے ہمہ گیر زوال کی رو میں فارسی زبان بھی خود بخود شامل ہوگئی۔ دلی کی مرکزی حکومت کمزور پڑی تو فارسی کے اثر و رسوخ کا دائرہ بھی سمٹتا چلا گیا اور اس کی جگہ مقامی زبانیں لینے لگیں۔ اس صورتِ حال میں اُردو آگے بڑھنے لگی۔ علمائے دین نے فارسی کے بجائے عوامی زبان اُردو کو دینی علوم کی درس و تدریس اور نشر و اشاعت کا ذریعہ بنایا۔

اُردو شاعری میں اسلامی ادب کی روایت:

ولی دکنی:

شیخ مجدد کے سلسلہ کے بزرگوں نے اُردو کو ہندی اثرات سے پاک کرنے اور اسلامی فکر و نظر کا ترجمان بنانے کی کوششوں کا آغاز کیا۔ اس دور کے نقشبندی مجددی بزرگوں میں شاہ گلؔ، سعد اللہ شاہ گلشن، شاہ عبدالغنی مجددی، مرزا مظہر جانِ جاناں، خواجہ محمد ناصر عندلیب، اور خواجہ میر درد وغیرہ اہم تھے۔ ولی دکنی سعد اللہ شاہ گلشن سے بیعت تھے اور ان کے مشورہ پر ولی نے اپنا اُردو دیوان، فارسی دیوان کی طرز پر مرتب کیا۔ اس میں بھاشا کی بجائے فارسی کے مروجہ مضامین داخل کیے۔ ان کے متعلق نجم الاسلام نے لکھا ہے:

> ''زبان دکنی میں بھاشا کے طرز پر شاعری کا رواج تھا اور ہندیت کا غلبہ تھا۔ لیکن شاہ گلشن نے شیخ مجدد کے سلسلے کے بزرگ ہونے کی حیثیت

سے ہندو مذہب کے عناصر کے خلاف شدت ــ ـ ـ میں سے کچھ نہ کچھ
حصہ پایا تھا کہ یہ چیز شیخ مجدد، ان کے خلفا اور پورے سلسلے کی خصوصیت
تھی''۔ ۲

دیوان ولی کی آمد ۱۷۲۱ سے قبل کے دور کو ریختہ گوئی کا دور کہا جاتا ہے۔ شمالی ہند کے شرفا اٹھارہویں صدی سے قبل ریختہ کو ادبی لحاظ سے بہت کم تر درجہ دیتے تھے بقول تبسم کاشمیری ''وہ اس زبان میں قصباتی اور دیہاتی اثرات دیکھتے تھے جب کہ ان کی فارسی زبان شہری تہذیب و تمدن کے اعلیٰ معیارات کی حامل تھی''۔ ۳۔ ۱۷۲۱ کے بعد ریختہ گو شاعروں کے لیے ولی ایک بڑا تخلیقی سرچشمہ بن کر ظاہر ہوئے۔ انہوں نے بڑی جرات کے ساتھ نئے شعری دور کا آغاز کیا۔ یہ اس بات کا اعلان تھا کہ اُردو اب دکن کے بجائے پورے ہندوستان کی تخلیقی زبان بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

عہد محمد شاہی میں عیش و نشاط کی ثقافت سے ایہام گوئی کو فروغ ملا۔ ایہام گوئی کو محمد شاہی عہد کے ذہنی انحطاط کا استعارہ کہا جا سکتا ہے۔ ایہام گوئی فارسی غلبے کے خلاف ردِ عمل سے وجود میں آئی۔ لہٰذا فارسی کا مقابلہ کرنے کے لیے ریختہ گو شعرا نے تلاشِ لفظ تازہ کا سلسلہ شروع کیا اور فکری خلا کو لفظی صناعی کے فن سے پورا کرنے کی سعی کی۔ ایہام گوئی تقریباً تیس برس سے زیادہ مدت ۱۷۲۲ء تا ۱۷۵۶ء تک شمالی ہند کی شاعری پر چھائی رہی۔

ایہام گوئی کے آغاز ہی میں برج بھاشا، ہریانوی پنجابی اور دیگر مقامی زبانیں فارسی روایت کے خلاف بڑی رکاوٹ بن گئیں۔ ایہام گو شعرا نے عربی و فارسی کے بجائے ہندی و سنسکرت کے اثرت کو قبول کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح مقامی لسانی روایت اور فارسی روایت کے درمیان کوئی متوازن معیار دریافت نہ ہو سکا۔ فارسی اسلوب کی روایت کے ساتھ ساتھ مقامی محاورے، بول چال، کھڑی بولی، برج بھاشا اور ہریانوی کے استعمال سے ان کے اسلوب میں لسانی آمیزش کا فطری حسن پیدا نہیں ہو سکا۔ اس لیے یہ شاعری خشک اور بے رس ہے۔

اسلامی ادب کے اولین معمار۔ مرزا مظہر جانِ جاناں:

اٹھارہویں صدی کے اس تہذیبی و سیاسی دور زوال میں اسلامی ادب کی اولین لہر مجدد الف

ثانی کے سلسلہ کے بزرگ مرزا مظہر جان جاناں نے پیدا کی۔ انہوں نے ایہام گوئی اور ہندی و سنسکرت کے اثرات کے خلاف ردِ عمل ظاہر کیا اور تازہ گوئی کا آغاز کیا۔ انہوں نے اُردو میں عربی و فارسی کے الفاظ کو جائز قرار دیا۔ انور سدید لکھتے ہیں: ''مغلوں کا زوال عجمی تحریک کا زوال تھا اور مظہر جانِ جاناں اس زوال پر مسلسل نوحہ کناں نظر آتے ہیں'' ۔۴

مرزا مظہر کی شاعری میں اپنے زمانے کا عکس جھلکتا ہے۔ اس دور میں مسلمانوں کو جو مصائب درپیش تھے ان کی غزلیں اس احساس کی حامل ہیں''۔ نجم الاسلام نے لکھا ہے کہ: ''اس میں شک نہیں کہ وہ پہلے اُردو کے شاعر ہیں جن کی غزلوں میں اتنی کامیابی کے ساتھ سیاسی رنگ کی جھلک پائی جاتی ہے''۔ ۵

مرزا مظہر کی کوششوں سے شمالی ہند کا شعری منظر تیزی سے تبدیل ہوا۔ سیاسی و تہذیبی زوال کی فضا میں مرزا مظہر اور ان کے تلامذہ یقین، دردمند، بیان، حسرت، اور حزیں کی انبساطی لے سے ایک حوصلہ مندی پیدا ہوئی۔ اُردو شاعری ایک نئی تخلیقی فضا میں سانس لینے لگی اور تازہ گوئی کی لہر شمالی ہند میں چلنے لگی۔ اُردو شاعری میں شعریت کا ایک نیا احساس پیدا ہوا۔

مرزا مظہر بہاء الدین نقش بند کی اولاد میں سے تھے۔ وہ فارسی و اُردو کے شاعر تھے اور روحانی رشد و ہدایت کا مرکز بھی۔ انہوں نے اُردو شاعری کو مجاز و حقیقت کے امتزاج کے ساتھ واردات قلبی کا آئینہ خانہ بنانے کی تلقین کی۔ اس طرح داخلیت پسندی اُردو شاعری کی ایک مستقل خصوصیت بن گئی۔ مرزا مظہر کی تازہ گوئی کی تحریک کے متعلق ڈاکٹر انور سدید لکھتے ہیں:

> ''داخلی طور پر یہ ہندوی زبان اور تہذیب کے خلاف اسلام ایرانی تہذیب کی پیش قدمی تھی جسے مسلمان شعرا نے کامیاب بنانے میں گہری دلچسپی لی''۔ ۶

مرزا مظہر نے اُردو کو سنسکرت اور ہندی کے اثرات سے پاک کرنے کو سیاسی اور مذہبی فریضہ سمجھا۔ اس حوالے سے وہ نہ صرف اُردو میں اسلامی ادب کے اولین معمار قرار دیئے جا سکتے ہیں بلکہ ان کے وضع کردہ شعری اسلوب کی بنا پر اردو مقامی لسانی روایت سے بلند ہو کر انفرادی شناخت اور وجود کی حامل بنی۔ اس طرح اُردو اپنے ارتقاء کی ابتدائی منزل ہی میں فارسی زبان و ادب کے اسالیب کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب و ثقافت سے ہم آہنگ بھی ہو گئی۔

مرزا مظہر جانِ جاناں کی تازہ گوئی کی تحریک کے زیرِ اثر نہ صرف شاہ حاتم نے اپنے قدیم دیوان کی اصلاح کی اور اس کا نام ''دیوان زادہ'' رکھا بلکہ خانِ آرزو نے بھی، جنھوں نے ایہام گوئی کا آغاز کیا تھا، ایہام گوئی ترک کردی اور تازہ گوئی کی تقویت کا باعث بنے۔ مختصر یہ کہ تازہ گوئی کی تحریک نے اُردو زبان وادب کو اسلامی رنگ اور موضوعات سے مالا مال کردیا۔ اس تحریک کو میرؔ، سوداؔ اور دردؔ نے نہ صرف کمال تک پہنچایا بلکہ تصوف، فنا اور بے ثباتی کے احساس کو اُردو شاعری کا مستقل موضوع بنا دیا۔

خواجہ میر دردؔ:

مرزا مظہر کی شعری تحریک کے اثرات بعدازاں خواجہ میر درد کے ہاں نمایاں ہوئے۔ درد کی متصوفانہ شاعری کی بنیاد اور ان کے خیالات کا سرچشمہ شیخ مجدد کے نظریات تھے۔ انہوں نے اُردو شاعری کو جس صوفیانہ مشرب سے آشنا کرایا وہ ایرانی اور ہندی افکار و خیالات کے بجائے شیخ مجدد کی احیائی تحریک کا اصلاح یافتہ مشرب تھا جس کی بنیاد توحید پر تھی۔ شاہ گلشن کے مریدوں میں ولی کے علاوہ خواجہ محمد ناصر عندلیب بھی تھے۔ عندلیب کے صاحب زادے اور جانشین خواجہ میر درد تھے۔ اس طرح شاہ گلشن کا فیض خواجہ عندلیب کے واسطے سے میر دردؔ تک بھی پہنچا۔ خواجہ عندلیب نے فارسی کو اپنے خیالات کا ذریعہ بنایا مگر اُردو پر آپ کے اثرات اس طرح مرتب ہوئے کہ آپ کے دونوں بیٹے خواجہ میر دردؔ اور خواجہ میر اثرؔ اُردو کے نامور شاعر ہوئے۔ ؎

خواجہ میر دردؔ نے دلی کے آشوب، شدید تباہی اور خون ریزی کے باوجود دلی میں رہنے کا فیصلہ کیا۔ ان کا خاندان اٹھارہویں صدی میں شمالی ہند کے برگزیدہ صوفی خاندانوں میں شمار ہوتا تھا۔ درد خود بھی علمی اور عملی سطح پر تصوف کی دنیا میں بلند مقام کے مالک تھے۔ انہوں نے تقریباً ۱۷۵۰ء کے زمانے میں درویشی کا مسلک اختیار کیا۔ وہ اپنے دور کی تہذیب اور ادب اور شعر کی علامت تھے۔ اٹھارہویں صدی کا ہندوستان انہیں ایک باعمل اور نظریہ ساز صوفی کی حیثیت سے زیادہ جانتا تھا۔ تبسم کاشمیری کے لفظوں میں:

> ''خواجہ میر دردؔ کا آستانہ اٹھارہویں صدی کی دلی میں تہذیبی، روحانی اور ادبی لحاظ سے مرکز کی حیثیت رکھتا تھا۔ ایک ایسے دورِ ابتلا میں جب دلی کے شعراء

گردش روزگار سے عاجز آ کر شہر سے ہجرت کر رہے تھے اور محفلیں اجڑ رہی تھیں خواجہ میر دردؔ کی خانقاہ صاحبانِ ذوق کے لیے ایک ادبی اور روحانی پناہ گاہ بنی ہوئی تھی"۔ ۸

صوفیانہ شاعری میں دردؔ کو اولیت کا درجہ حاصل ہے۔ انہوں نے پہلی بار صوفیانہ خیال اور مضامین کو استعمال کر کے اُردو شاعری کو اسلامی فکر و نظر سے مالا مال کر دیا۔ اس طرح اُردو میں صوفیانہ شاعری کی روایت کو استوار کیا۔ اسی روایت کے زیرِ اثر میر حسن نے اپنی مثنوی "رموز العارفین" میں مولانا روم کی "مثنوی" کی بحر اور طرز کو اختیار کیا اور اس طرح انہوں نے حکایات کے پیرائے میں تصوف، حکمت اور معرفت کے مضامین کو بیان کیا۔

دردؔ کی صوفیانہ روایت کے زیرِ اثر قائم چاندپوری نے (متوفی ۱۷۹۳) ایک مثنوی "رمز الصلوٰۃ" کے عنوان سے لکھی۔ یہ مثنوی ۱۲۵۲ اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں مذہبی اور صوفیانہ نکات کی وضاحت قصے، حکایت اور تمثیل کے پیرائے میں کی گئی ہے۔ نماز میں خیالات کی یکسوئی کے لیے ایک عورت کی تمثیل پیش کی ہے جو اوپر نیچے پانی کے چند گھڑے سر پر رکھے ہوئے جا رہی ہے۔ راہ میں سہیلیوں سے باتوں، چشم و آبرو کی جنبش اور سر و بازو کی حرکت کے باوجود گھڑوں کا توازن بگڑتا نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دھیان برابر گھڑوں ہی کی طرف لگا رہتا ہے اور ان کی نگرانی کرتا ہے۔ مثنوی کے علاوہ غزل میں بھی قائم نے حکمت و معرفت کے مضامین کو پیش کیا ہے۔ یہاں بھی حاتمؔ اور دردؔ کا فیضان نمایاں ہے۔

کشاکش موج سے کرنا کوئی مقدور ہے خس کا
میں اور تیری رضا پیارے جدھر چاہے ادھر لے جا

(قائم) ۹

مومن خان مومنؔ --- پہلا قومی شاعر:

سید احمد بریلوی کی تحریکِ جہاد و اصلاح اس دور کے مسلمانوں کے لیے ایک مشعل راہ کا کام دے رہی تھی۔ اُردو شعراء بھی ان جذبات سے متاثر تھے۔ حکیم مومن خان مومنؔ اس سلسلے میں نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ سید احمد بریلوی کے پُرجوش مرید اور ان کی تحریکِ جہاد کے نقیب بھی تھے۔ مومنؔ کی شاعری میں جہاد کی تڑپ اور شہادت کی آرزو ان کی ذات تک محدود نہیں بلکہ

عوام الناس کے جذبہ واحساس کی ترجمان ہے، جو امید وبیم کے عالم میں اس تحریک کی کامیابی پر نظریں جمائے بیٹھے تھے۔ ۱۰

مومن شاہ عبدالقادر کے مدرسے کے تعلیم وتربیت یافتہ تھے اور عربی، فارسی، اُردو، منطق، حدیث اور علوم اسلامی میں دست گاہِ کامل رکھتے تھے۔ مومن آغاز ہی سے سید احمد بریلوی کے حلقۂ اثر میں آچکے تھے۔ اسی بنا پر انہوں نے تقلید پرستی اور تصوف کو شدت سے رد کیا۔ انہوں نے سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل کی شان میں شعر کہے اور ان کی تحریکِ جہاد کی تعریف میں مثنویِ جہاد بھی لکھی۔

سید احمد بریلوی کی تحریکِ جہاد نے مسلمان قوم کے جذبۂ جہاد کو متحرک کیا۔ تحریکِ جہاد کا مقصد سکھوں اور انگریزوں کے خلاف قوم کو جہاد کے لیے تیار کرنا اور برصغیر میں اسلامی نظریات کا فروغ اور اوہام پرستی کا خاتمہ تھا۔ اس اعتبار سے یہ اپنے عہد کی ایک اہم ترین فکری تحریک تھی۔ اس تحریک نے مذہب، معاشرت اور ادب تینوں شعبوں کو متاثر کیا۔ اس عہد کے شعراء میں سے حکیم مومن خان مومن اس تحریک سے زیادہ متاثر تھے۔ انہوں نے ''مثنوی بمضمون جہاد'' اس وقت لکھی جب سید احمد شہید سکھوں سے جہاد کر رہے تھے۔ اس مثنوی میں جہاد کی تلقین اور کفار کے خاتمے کے ساتھ ساتھ شہادت کی سچی آرزو بھی موجود ہے۔ مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

پلا مجھ کو ساقی شرابِ طہور — کہ اعضا شکن ہے خمارِ فجور
کوئی جرعہ دے دیں فزا جام کا — کہ آجائے بس نشہ اسلام کا
ہوا مجتمع لشکر اسلام کا — اگر ہو سکے وقت ہے کام کا
امامِ زمانہ کی یاری کرو — خدا کے لیے جاں نثاری کرو
الٰہی مجھے بھی شہادت نصیب — یہ افضل سے افضل عبادت نصیب
کرم کر نکال اب یہاں سے مجھے — ملا دے امامِ زماں سے مجھے ۱۱

ہم مومن کے بارے میں یہ نہیں کہتے کہ اسے اسلامی شاعر مان لیا جائے۔ لیکن اس کی ''مثنویِ جہاد'' کو اسلامی ادب کے دائرے سے خارج کرنا ممکن نہیں۔ یہ مثنوی محض مذہب کے جامد افکار کے بجائے تحریکی جذبات کی آئینہ دار ہے۔ ''مثنویِ جہاد'' کے خیالات، جوش وخروش اور ولولۂ عمل کے متعلق ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے لکھا ہے:

''یہ مثنوی اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ یہ اُردو شاعری میں ایک سیاسی تحریک کے سلسلے میں ایک بڑے شاعر کی پہلی شعوری کاوش کا نتیجہ ہے اور اس کے آہنگ میں قلبِ مومنؔ کے علاوہ اور بہت سے ہندوستانی مسلمانوں کے دلوں کی دھڑکن سنائی دے رہی ہے''۔ ۱۲

مومن کی ''مثنویِ جہاد'' اس سیاسی شعور کی پیداوار ہے جسے سید احمد شہید نے اجتماعی بیداری کے سلسلے ابھارا ہے۔ اس مثنوی کی اہمیت یہ ہے کہ اسلامیانِ ہند کے سیاسی شعور کو ایک قادرالکلام شاعر نے جامۂ شعر میں پیش کیا ہے۔ اس حوالے سے مومن خان مومن اُردو کے پہلے قومی شاعر قرار دیے جاسکتے ہیں۔ محمد حسن عسکری نے درست لکھا ہے کہ:

''سید احمد بریلوی اور اسمٰعیل شہید کی پوری تحریک نے ۔۔۔ ہندوستان کے اس سرے سے لے کر اس سرے تک سب مسلمانوں کو براہِ راست پیغام دیا تھا اور اس کے اثر سے ادب وشعر کے حلقے بھی اثر لیے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ مومنؔ کی مثنویِ جہاد اس بات کی بین شہادت ہے کہ شاعروں تک کو قوم کی صورت حال کا کیا شدید احساس تھا'' ۱۳

ملی و اسلامی ادب:

جنگِ آزادی کی شکست و ناکامی کے بعد مسلمان بحیثیتِ مجموعی انگریزی انتقام کا نشانہ بنے۔ ۱۸۵۷ء کی عبرت انگیز داستان کی جھلک غالبؔ کے اس قطعے میں مل جاتی ہے جو دلی پر انگریزی ظلم و تشدد کا ایک خونیں ورق ہے۔ اس قطعے کو دلی اجڑنے کا نوحہ سمجھنا چاہیے۔

بس کہ فعالِ مایُرید ہے آج ہر سلح شور انگلستاں کا
گھر سے بازار میں نکلتے ہوئے زہرہ ہوتا ہے آب انساں کا
چوک جس کو کہیں وہ مقتل ہے گھر بنا ہے نمونہ زنداں کا
شہر دلی کا ذرہ ذرۂ خاک تشنۂ خوں ہے ہر مسلماں کا
کوئی واں سے نہ آسکے یاں تک آدمی واں نہ جا سکے یاں کا
میں نے مانا کہ مل گئے، پھر کیا وہی رونا تن و دل و جاں کا

گاہ جل کر کیا کیے شکوہ سوزشِ داغہائے پنہاں کا
گاہ رو کر کہا کیے باہم ماجرا دیدہ ہائے گریاں کا
اس طرح کے وصال سے یارب کیا مٹے دل سے داغ ہجراں کا
۱۴

مولانا غلام رسول مہر نے اس قطعے کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

"۱۸۵۷ء میں دہلی کے اندر انگریزی فوج کے ظلم و جور کا جو منظر مرزا غالب نے دیکھا یہ اُس کے تاثرات کا ایک سرسری خاکہ ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان اشعار کا لفظ لفظ خونِ جگر میں ڈوب کر نکلا ہے۔ یہ علاء الدین احمد خان علائی کے پاس ایک خط میں بھیجا گیا تھا"۔ ۱۵

بیدلی ہائے تماشا کہ نہ عبرت ہے نہ ذوق
بیکسی ہائے تمنا کہ نہ دنیا ہے نہ دیں ۱۶

غالب کے محولہ بالا اشعار دلی کی تباہی و بربادی کے ساتھ ساتھ اسلامیانِ ہند کی عظمت رفتہ کا ماتم بھی ہیں۔

الطاف حسین حالی:

۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد شاعری کے قدیم مراکز اجڑے اور نئے مراکز قائم ہوئے، جن میں لاہور اور حیدر آباد (دکن) قابل ذکر ہیں۔ انجمنِ پنجاب نے مئی ۱۸۷۴ء میں لاہور میں نئی طرز کے مشاعروں کا آغاز کیا، جس میں مصرعِ طرح کی بجائے نظموں کے عنوانات دیے جاتے تھے۔ ان موضوعات میں عصری تقاضوں کو اہمیت دی جاتی تھی۔ محمد حسین آزاد اور حالی اس نئی اُردو شعری تحریک کو پروان چڑھانے میں پیش پیش تھے۔ حالی نے قیام لاہور کے دوران میں چار نظمیں لکھیں: "برکھا رُت"، "نشاطِ امید"، "حبِ وطن" اور "مناظرۂ رحم و انصاف"۔ حالی ان نظموں کی تخلیق کے بعد لاہور سے دہلی چلے گئے۔ ان کے متعلق ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار لکھتے ہیں:

"علی گڑھ میں سرسید احمد خان سے ملاقات کے بعد ان کی اصلاحی تحریک

کے نقیب خصوصی بن کر انہوں نے ملی شاعری کا آغاز کیا۔ "مدوجزر اسلام" (المعروف بہ مسدس حالی) اُردو کی ملی شاعری کا پہلا عظیم الشان کارنامہ تھا۔ شبلی نعمانی اور اسمٰعیل میرٹھی نے بھی اس روش کی تقلید کی۔ اکبرالہٰ آبادی پہلے ہی اپنے انداز خاص میں اس قومی شاہراہ پر گامزن ہو چکے تھے"۔ ۱۷

حالی کے زیرِ اثر مسلمانوں کا زوال وپس ماندگی اور تاریخ اسلام اُردو کے شعری موضوعات بن گئے۔ مسلم ایجوکیشنل کانفرس اور انجمنِ حمایتِ اسلام لاہور کے جلسوں میں شاعری کو قومی و ملی مقاصد کی نشر واشاعت کا ذریعہ بنایا گیا۔ اب اُردو شاعری مشاعروں کے ساتھ ساتھ قومی اجتماعات اور جلسوں میں عوام کے قلب وذہن تک بھی پہنچنے لگی۔

مسدسِ مدوجزرِ اسلام:

مسدسِ حالی اُردو میں پہلی طویل قومی نظم ہے یہ ایک عہد آفریں کارنامہ تھا جس نے سرسید کی اصلاحی تحریک کو مسلمانوں میں مقبول بنانے میں اہم حصہ لیا۔ اس میں مسلمانوں کی مذہبی، تہذیبی، اور علمی زندگی کو پیش کیا گیا ہے۔ ظہورِ اسلام اور مسلمانوں کے زوال کی کہانی باہم شیروشکر ہو گئی ہے۔ "مسدسِ مدوجزر اسلام" ۱۸۷۹ء میں تخلیق ہوئی اور چھپتے ہی قبول عام کا درجہ حاصل کر گئی۔ حالی کی شاعرانہ عظمت کا اندازہ اگر کسی ایک نظم سے کیا جا سکتا ہے تو وہ نظم بلا شبہ "مسدس مدوجزر اسلام" ہے۔ اس نظم کی مجموعی دردمندی اور صداقت اس کے موضوع کا عظیم الشان محیط اور اس کا اندازِ حکمت وموعظت اسے دنیا کی بڑی نظموں میں جگہ دیتا ہے۔ اس نظم کا موضوع اگرچہ مسلمانانِ پاک وہند ہیں۔ لیکن حالی نے مسلم قومیت کی بنیاد وطن کو نہیں اسلام کو بنایا ہے۔ یہ نظم قوم کی تاریخ کو عرب میں ظہورِ اسلام سے شروع کرتی ہے۔ پھر حضرت محمد ﷺ کی سیرت، شرق وغرب میں مسلمانوں کا اخلاق وکردار اور خدمت، پھر ان کا زوال اور جہالت وغفلت کے ہاتھوں اسلامیانِ ہند کی دردناک صورتِ حال کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ نظم میں جذبہ وتخیل کی کارفرمائی کے باوجود حالی نے حقائق کا دامن کہیں ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

"اہلِ بصیرت جانتے ہیں کہ مسلمانانِ ہند کی بیداری میں "مسدس حالی"

نے بھی علی گڑھ کے قیام سے کچھ کم کام نہیں کیا۔ سرسید خود اس کتاب کی
اہمیت سے واقف تھے، مسدس ان کے ایما پر لکھی گئی۔ اور وہ کہتے ہیں ''
بیشک میں اس کا محرک ہوا ہوں اور اس کو میں اپنے ان اعمالِ حسنہ میں سے
سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا تو دنیا سے کیا لایا۔ میں کہوں گا کہ میں حالی
سے مسدس لکھوا لایا ہوں اور کچھ نہیں'' ۔۱۸

حالی نے اس دور کے مسلمانوں کی ابتر حالت کا جو نقشہ کھینچا تھا وہ سخت یاس انگیز تھا۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا تجزیہ درست ہے کہ شاعر کا مقصد خوابیدہ قوم کو کچوکے لگا کر جھنجھوڑنا اور غیرت دلانا تھا۔ لیکن اس طرزِ بیاں نے مقصدیت کو کسی قدر ٹھیس بھی پہنچائی، '' کیونکہ جہاں مقصد قومی تعمیر و ترقی ہو، وہاں یاس و بے دلی پھیلانا خود مقصدیت کے لیے سخت مضر بلکہ مہلک طریق کار ہوتا ہے'' ۔ ۱۹

حالی کی مسدس کے اشعار کا نمونہ دیکھئے:

زمانے کا دن رات ہے یہ اشارہ — کہ ہے آشتی میں میری یاں گزارا
نہیں پیروی جن کو میری گوارا — مجھے ان سے کرنا پڑے گا کنارا
سدا ایک ہی رخ نہیں ناؤ چلتی
چلو تم اُدھر کو ہوا ہو جدھر کی

تنزل نے کی ہے بری گت ہماری — بہت دور پہنچی ہے نکبت ہماری
گئی گزری دنیا سے عزت ہماری — نہیں کچھ ابھرنے کی صورت ہماری
پڑے ہیں اک امید کے ہم سہارے
توقع پہ جنت کی جیتے ہیں سارے

نبیؐ کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں — اماموںؑ کا رتبہ نبیؐ سے بڑھائیں
مزاروں پہ دن رات نذریں چڑھائیں — شہیدوں سے جا جا کے مانگیں دعائیں
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے

نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

۲۰

مسدس، حالی کی قومی وملی شاعری کا سنگِ بنیاد تھا۔ یہ نظم ادبی، تاریخی اور تہذیبی کارنامہ ہے، جس نے قوم کی بیداری کا پیغام پورے برصغیر میں پہنچا دیا۔ یہ کام علی گڑھ کالج کی رسائی سے باہر تھا۔ حالی کے جذبات وخیالات خواص اور عوام دونوں کو پسند تھے۔

جداگانہ اسلامی قومیت کی ترجمان ''شکوۂ ہند'':

انجمنِ پنجاب کے مشاعروں میں حالی کے سامنے مسلمانوں کی الگ قومیت کا کوئی تصور نہیں تھا۔ یہ تصوران کے ہاں سرسید تحریک سے وابستگی کے بعد پیدا ہوا۔ سب سے پہلے ''مسدس'' میں اس کا اظہار ہوا ہے۔ یہاں بھی زیادہ تر مسلمانوں کی پس ماندہ حالت کا تذکرہ ہوا ہے۔ لیکن جداگانہ اسلامی قومیت کا تصور ''مسدس'' کے چند برس بعد ''شکوۂ ہند'' میں جلوہ گر ہوا۔ ''شکوۂ ہند'' ۱۸۸۴ء کے لگ بھگ کی تخلیق ہے۔ اس نظم کا اندازِ بیان بڑا خیال انگیز ہے۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے لکھا ہے کہ:

> ''اگر ہندوستان میں مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کے تصور کی اساس و بنیاد کا کھوج لگانا ہو تو جہاں تک اُردو شاعری کا تعلق ہے۔ ''شکوۂ ہند'' پہلی نظم ہے جس کو باقاعدہ اور واضح طور پر ہندوستان میں مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کے تصور کی اساس و بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے''۔ ۲۱

حالی کی یہ نظم ملی جذبہ واحساس کی ترجمان ہے۔ اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ مسلمان جن خصوصیات کو لے کر یہاں وارد ہوئے تھے، وہ رفتہ رفتہ یہاں کی آب و ہوا میں ایسی مٹیں کہ اب ان کا نام ونشاں بھی نہیں ملتا۔ مسلمانوں میں معاشی، سیاسی اور اخلاقی زوال کیوں ہوا، مسلمانوں کی انفرادیت اور قومی خصوصیات ہندوستان میں آکر کس طرح مسخ ہوئیں؟ مسلمانوں نے اس برصغیر میں آکر حکومت تو کی لیکن رفتہ رفتہ اپنی انفرادی وملی خصوصیات کھو بیٹھے۔ اس داستان کو انہوں نے ''شکوۂ ہند'' میں پیش کیا ہے۔ یہ نظم ''مسدس مدوجزر اسلام'' کی طرح مسلمانوں کی ملی زندگی اور نظامِ اخلاق پر ایک سیر حاصل تبصرہ ہے۔ حالی نے ملتِ بیضا کے اخلاقی نصب العین کو

بڑی شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا۔ پروفیسر حمید احمد خان نے اس نظم کے متعلق لکھا ہے کہ:

''یہاں بھی ''مسدس مدو جزر اسلام'' کی طرح اسلام کے بین الاقوامی ذخیرۂ فضائل یعنی عربی و عجمی، رومی و زنگی، ترکی و کردی شرافت و نجابت کا نقشہ کھینچنے کے بعد اس نقشے کے پہلو بہ پہلو انیسویں صدی میں مسلمانانِ برعظیم کے ذمائمِ اخلاق کی تصویر رکھ دی ہے''۔ ۲۲

''شکوۂ ہند'' کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

تھی ہماری قوم و ملت، رسم و عادت سب جدا
رشتہ و پیوند کوئی ہم میں اور تجھ میں نہ تھا
بول چال اپنی الگ تھی اور زباں تیری الگ
تجھ سے ہم تھے اجنبی، اور ہم سے تو نا آشنا
ہم میں اے ہندوستاں! گو بوئے جنسیت نہ تھی
تو نے لیکن اپنی آنکھوں پر لیا ہم کو بٹھا
تو نے سونپی مہرِ دولت ہم کو اور طبل و نشاں
تو نے بخشے قصرو ایواں ہم کو اور بستاں سرا
تو نے ثروت دی، حکومت دی، ریاست دی ہمیں
شکر کس کس مہربانی کا کریں تیری ادا
نبھ سکیں لیکن نہ آخر تک یہ خاطر داریاں
جو دیا تھا تو نے وہ آخر کو سب رکھوا لیا

آدمیت کے تھے جوہر جو ہماری ذات میں
خاک میں آخر دیئے اے ہند سب تو نے ملا

۲۳

ہاشمی آداب و عباسی فضائل ہم میں تھے

نطقِ اعرابی و عدنانی فصاحت ہم میں تھی
ضربِ کراری و حربِ خالدی رکھتے تھے ہم
سطوتِ حمزی و فاروقی جلالت ہم میں تھی
آج خاور تھا مقام اپنا تو کل تھا باختر
عیش وعشرت کی نہ فرصت تھی نہ عادت ہم میں تھی
ہم شتر بانی سے پہنچے تھے جہاں بانی تلک
اس لیے باقی شتر بانوں کی خصلت ہم میں تھی
جو نشاں اقبال مندی کے ہیں وہ سب ہم میں تھے
حبِ دینی ہم میں تھی ، قومی مودّت ہم میں تھی
چھین لیں سب ہم سے یاں شانِ عرب آنِ عجم
تو نے اے غارت گرِ اقوام و اکال الامم ۲۴

حالی بلاشبہ ملتِ اسلامیہ کی عظمتِ رفتہ کے مرثیہ خواں اور شعری حوالے سے اقبال کے پیشرو تھے۔اس طرح حالی سے اُردو ادب میں نئے دور کا آغاز ہوا ''مسدس مدو جزر اسلام'' اور ''شکوۂ ہند'' سے متاثر ہو کر چند دوسرے شعراء نے بھی نظمیں لکھنا شروع کیں۔شوق قدوائی کی ''مسدسِ قومی'' (۱۸۸۹ء) نظم طباطبائی کا ''ساقی نامہ'' (خطاب اہل اسلام) صفی لکھنوی کی قومی نظمیں اور اسمٰعیل میرٹھی کی نظمیں ''آثار سلف'' (۱۸۸۹ء) ''جریدۂ عبرت'' (۱۸۸۵ء) اس سلسلے میں شمار کی جا سکتی ہیں۔اُردو نظم نگاری کے سلسلے میں حالی میرِ کارواں تھے۔

شبلی نعمانی:

مولانا شبلی نعمانی ۱۸۸۳ء میں علی گڑھ آئے اور حالی کی طرح سر سید احمد خان کی شخصیت سے متاثر ہو کر اُن کی اصلاحی تحریک کے ایک نامور رکن بن گئے۔اسی تحریک کے زیر اثر انہوں نے ملت کی بربادی کا درد اور احساس قبول کیا۔شبلی نے شاعری کو اپنا مستقل شعار نہیں بنایا۔شبلی کا اصل مقام تاریخ نگاری تھا۔تاہم انہوں نے نامورانِ اسلام کی تاریخ کے علاوہ بعض قومی مسائل اور واقعات پر بھی طبع آزمائی کر کے اُردو شاعری میں قابلِ قدر اضافہ کیا۔انہوں نے وقتاً فوقتاً شاعری

کی طرف رجوع کیا۔شبلی نے قومی زوال پر حالی کی طرح مرثیہ خوانی نہیں کی، تاہم وہ حالی کی مرثیہ خوانی سے متاثر ضرور ہوئے۔شبلی کی مثنوی ''صبحِ امید'' اسی تاثر کا نتیجہ ہے۔یہ ۱۸۸۵ء کے زمانے کی تخلیق ہے اور اس مثنوی میں وہ یاس انگیز لے نہیں پائی جاتی جو ''مسدسِ حالی'' کی رگ و پے میں جاری وساری ہے۔

مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

کیا یاد نہیں ہمیں وہ ایام؟ جب قوم تھی مبتلائے آلام
وہ قوم کہ جان تھی جہاں کی جو تاج تھی فرقِ آسماں کی
گل کر دیئے تھے چراغ جس نے قیصر کو دیئے تھے داغ جس نے
وہ نیزۂ خوں فشاں کہ چل کر ٹھہرا تھا فرانس کے جگر پر ۲۵

مثنوی ''صبحِ امید'' میں قوم کے تنزل کا نقشہ اس طرح دکھایا گیا ہے:

جس چشمہ سے اک جہاں تھا سیراب وہ سوکھ کے ہو رہا تھا بے آب
پستی نے پا لیا فلک کو خورشید ترس گیا چمک کو
اب خضر کو گمرہی کا ڈر ہے عیسیٰ کو تلاشِ چارہ گر ہے
جو ابر ابھی برس گیا ہے اک بوند کو اب ترس گیا ہے ۲۶

مثنوی کا خاتمہ ان اشعار پر ہوتا ہے:

اسلاف کے وہ اثر ہیں اب بھی اس راکھ میں کچھ شرر ہیں اب بھی
اس حال میں بھی روش وہی ہے دن ڈھل بھی گیا تپش وہی ہے
اس جام میں ہے شراب باقی اب تک ہے گوہر میں آب باقی ۲۷

شبلی کی شاعری کو دو مختلف ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔پہلا دور اصلاحی تحریک کے زیرِ اثر ہے۔اس دور میں شبلی علی گڑھ کالج سے وابستہ رہے۔اس دور میں کالج کی تقریبات یا قومی جلسوں میں اصلاحی مقاصد کی خاطر چار پانچ نظمیں لکھی گئیں۔ان میں اہم صرف دو نظمیں ہیں ایک مثنوی ''صبحِ امید'' اور دوسری ''مسدس'' قومی (تماشائے عبرت) ہے۔

ایک طویل عرصے کے بعد ان کی شاعری کا دوسرا دور آیا، جو پہلے دور سے بین طور پر مختلف ہے۔بیسویں صدی کے آغاز پر ملک نے سیاسی اعتبار سے نئی کروٹ لی، اس سے اور اتحادِ اسلامی

کے جذبات اور احساسات سے متاثر ہو کر شبلی نے کئی نظمیں اور قطعات کہے: مساواتِ اسلام، عدلِ فاروقی کا ایک واقعہ، عدلِ جہانگیری، خطاب بہ احرار، جزرومد وغیرہ۔ جنگِ طرابلس و بلقان پر انہوں نے ایسی نظمیں لکھیں کہ اسلامیانِ برصغیر کے لہو کو گرما دیا۔ یہ دور شبلی کی شاعری کا چوتھا اور امتیازی دور ہے۔ یہ دور ۱۹۰۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۱۴ء تک قائم رہا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اسلامی دنیا میں انقلاب برپا تھا۔ اُس وقت مسلمانوں میں یورپ کی طرف سے عموماً اور برطانیہ کی طرف سے خاص طور سے مسلمانوں کے دل جلے ہوئے تھے۔ اِس پُر آشوب زمانے کے نمائندہ شاعرہ مولانا شبلی تھے۔ اُس زمانے میں شبلی کی نظمیں ''زمیندار'' (لاہور)، ''ہمدرد'' (دلی)، ''مسلم گزٹ'' (لکھنو) اور ''الہلال'' (کلکتہ) میں چھپتی تھیں۔

شبلی کی سیاسی نظموں میں سے سب سے پہلے قابلِ ذکر وہ نظم ہے جو ''شہر آشوبِ اسلام'' کے نام سے جنگِ بلقان کے زمانہ میں لکھی گئی۔ اس کے چند اشعار دیکھئے:

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام و نشاں کب تک
چراغِ کشتۂ محفل سے اُٹھے گا دھواں کب تک
قبائے سلطنت کے گر فلک نے کر دیئے پرزے
فضائے آسمانی میں اُڑیں گی دھجیاں کب تک
مراکش جا چکا، فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے
کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریضِ خستہ جاں کب تک ۲۸

اس نظم کے آخر کے چند شعر ملاحظہ ہوں:

زوالِ دولتِ عثماں زوالِ شرع وملت ہے — عزیزو فکرِ فرزند و عیال و خانماں کب تک
پرستارانِ خاکِ کعبہ دنیا سے اگر اُٹھے — تو پھر یہ احترامِ سجدہ گاہِ قدسیاں کب تک
جو گونج اُٹھے گا عالم شورِ ناقوسِ کلیسا سے — تو پھر یہ نغمۂ توحید و گلبانگِ اذاں کب تک
کہیں اُڑ کر یہ دامانِ حرم کو بھی نہ چھو آئے — غبارِ کفر کی یہ بے محابا شوخیاں کب تک
حرم کی سمت بھی صید افگنوں کی جب نگاہیں ہیں — تو پھر سمجھو کہ مرغانِ حرم کے آشیاں کب تک
جو ہجرت کر کے بھی جائیں تو شبلی اب کہاں جائیں — کہ اب امن و امانِ شام و نجد و قیرواں کب تک

۲۹

کان پور کی مسجد کے انہدام پر شبلی کی سب سے موثر نظم "ہم کشتگانِ معرکۂ کان پور ہیں" ہے۔اس کا ہر شعر تاثیر میں ڈوبا ہوا ہے :

کل مجھ کو چند لاشۂ بے جاں نظر پڑے ۔۔۔ دیکھا قریب جا کے تو زخموں سے چور ہیں
کچھ طفلِ خردسال ہیں جو چپ ہیں خود مگر ۔۔۔ بچپن یہ کہہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں
آئے تھے اس لیے کہ بنائیں خدا کا گھر نیند ۔۔۔ آ گئی ہے منتظرِ نفخِ صور ہیں
سینہ پہ ہم نے روک لیے برچھیوں کے وار ۔۔۔ از بسکہ مست بادۂ ناز و غرور ہیں
کچھ پیرِ کہنہ سال ہیں دلدادۂ فنا ۔۔۔ جو خاک و خوں میں بھی ہمہ تن غرقِ نور ہیں
پوچھا جو میں نے کون ہو تم ؟ آئی یہ صدا
ہم کشتگانِ معرکۂ کان پور ہیں ۳۰

مولانا شبلی نعمانی کے تاریخی شعور اور شاعرانہ ذوق نے بھی اس سلسلے کو بڑی تقویت پہنچائی۔ وہ مسلمانوں کے روشن عہد کی عظیم الشان روایات اور پُر فخر کارناموں کو دنیا کے سامنے پیش کر کے یورپ کے مورخین اور متعصب مستشرقین کی غلط بیانیوں اور الزامات کا جواب دینا چاہتے تھے۔ یہ کام انہوں نے زیادہ تر نثر میں سرانجام دیا لیکن کبھی کبھی بعض دلچسپ سبق آموز تاریخی واقعات کو نظم کا جامہ بھی پہنایا: مساواتِ اسلام، خلافتِ فاروقی کا ایک واقعہ، عدلِ فاروقی کا ایک نمونہ، عدلِ جہانگیری، وغیرہ اسی قسم کی نظمیں ہیں۔ شبلی کے بعد ملی و تاریخی نظموں کا یہ سلسلہ اقبال اور ظفر علی خان تک پہنچا اور حفیظ جالندھری کے "شاہنامۂ اسلام" پر پہنچ کر اس نے ایک طویل رزمیے کی صورت اختیار کر لی۔

اکبر الٰہ آبادی:

لسان العصر سید اکبر حسین اکبر الٰہ آبادی (۱۸۴۵ء۔ وفات ۹ ستمبر ۱۹۲۱ء) اُردو شاعری کی تاریخ میں ایک منفرد مقام رکھتے ہیں۔ اکبر کی شاعری اسلامیانِ برصغیر کی سیاسی اور سماجی زندگی کے کم و بیش نصف صدی کے لیل و نہار کو اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے۔ انیسویں صدی کے رُبع آخر اور بیسویں صدی کے ربع اول کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہو گا جس کی بھرپور ترجمانی ان کے کلام میں موجود نہ ہو۔ ابتدائی غزل گوئی کے بعد ان کی شاعری کا حقیقی رنگ "اودھ پنچ" کے اجراء

(۱۸۷۷) سے شروع ہوتا ہے۔ اکبر نے پہلی بار طنز و مزاح کو اصلاح قوم کے لیے استعمال کیا۔ ان کے مزاحیہ رنگ طبیعت کو "اودھ پنچ" میں جولانیاں دکھانے کے مواقع میسر آئے۔ اکبر کی شاعری کا سب سے بڑا موضوع قومی و ملی تہذیب و معاشرت ہے، جو اس دور میں مغربی تہذیب و معاشرت کے تندو تیز ریلوں کی زد پر تھی۔ ان کا دل قومی درد و احساس سے لبریز ہو چکا تھا اور یہی تڑپ ان کی شاعری میں رواں دواں ہے۔

نیشنل وقعت کے گم ہونے کا ہے اکبر کو غم
آفیشل عزت کا اس کو کچھ مزا ملتا نہیں

اکبر کو ان کی زندگی میں "لسان العصر" کا خطاب دیا گیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے لکھا ہے:

> "مخزن" کے اہلِ قلم (شیخ عبدالقادر، میر غلام بھیک نیرنگ، علامہ اقبال، ظفر علی خان وغیرہ) کی طرف سے اکبر کو لسان العصر کا لقب دیا جانا، ان کی عظمت اور قومی خدمات کا اعتراف تھا۔ لسان العصر اکبر نے حریتِ فکر کی جو شمع روشن کی تھی بیسویں صدی میں اس کا اجالا دور دور تک پھیل گیا۔ آزادی کی منزل کی طرف یہ ایک شاعر کی رہنمائی تھی"۔ ۳۱

سرسید کی تحریک کا بھرپور ردِعمل اکبر الہٰ آبادی کی شاعری کی صورت میں ظاہر ہوا۔ افغانی کے نظریات سے متاثر ہونے والوں میں اکبر الہٰ آبادی بھی شامل ہیں۔ اکبر نے اگرچہ اپنی تحریروں میں جمال الدین افغانی کا ذکر نہیں کیا تاہم ان کے افکار پر افغانی کے واضح اثرات ہیں۔ کیونکہ وہ اتحادِ اسلام تحریک کے حامی اور برطانیہ کے مخالف ہیں۔ اکبر نے مادیت، عقلیت اور جدیدیت کے استعاروں کو تمسخر کا نشانہ بنایا۔ اکبر کی شاعری کا تیسرا دور بیسویں صدی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور پہلی جنگِ عظیم کے آغاز تک چلا جاتا ہے۔ یہ دور فکر و نظر کے اعتبار سے اکبر کی پختگی، ہمہ گیری اور نقطۂ کمال تک پہنچنے کا دور ہے۔ اس زمانہ میں برصغیر اور عالمِ اسلام کے سیاسی و عمرانی حالات ایک نئی کروٹ لے رہے تھے۔ تقسیمِ بنگال کی تنسیخ، جنگِ طرابلس و بلقان اور سانحۂ مسجد کانپور کی وجہ سے اسلامیانِ ہند میں سیاسی و ملی بیداری کی رو چلی۔ اس دور میں اکبر کی مقبولیت کسی دلیل کی محتاج نہ رہی۔ اب ان کا کلام "اودھ پنچ" کے علاوہ ملک کے دوسرے اہم جریدوں

کی زینت بننے لگا۔ ان کی شاعری نے نوجوان ذہنوں اور نئی تحریکوں کو بہت متاثر کیا۔ نئے عہد کے شعراء خصوصاً اقبال اور ظفر علی خان پر اکبر کے اثرات بڑے نمایاں ہوئے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد بیسویں صدی کے آغاز تک کسی نے انگریزی حکومت کی مخالفت کی بھی تو دھیمے اور مودبانہ لہجے میں۔ اکبر نے لکھا ہے:

سرد تھا موسم ہوائیں چل رہی تھیں برف بار
شاہد معنی نے اوڑھا ہے ظرافت کا لباس

موسم کی سردی اکبر کے ہاں علامت کا درجہ رکھتی ہے۔ ''جلوۂ دربارِ دہلی'' میں بھی یہ علامت استعمال ہوئی ہے۔

اکبر نے بھی اپنے معاصر شعرا کی طرح روایتی انداز میں غزل گوئی سے شعروسخن کا آغاز کیا لیکن بہت جلد وہ اس سے کنارہ کش ہو گئے۔ لیکن انہوں نے جدید نظم گوئی کی تحریک کا دامن پکڑنے کی بجائے اپنا طرزِ سخن خود ہی ایجاد کیا۔ اس ایجاد میں اکبر نے روایت سے بغاوت نہیں کی، بلکہ اردو شاعری کی کلاسیکی روایات سے بھرپور استفادہ کیا۔ ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار نے لکھا ہے

> ''شعری پیمانے (غزل، مثنوی، رباعی، قطعہ، مخمس، مسدس وغیرہ) وہی قدیم ہیں، لیکن ان پیمانوں میں اکبر نے نئے خیالات کی شراب بھر دی ہے اور سب سے نمایاں چیز ان خیالات کو پیش کرنے کا وہ انوکھا انداز ہے جس میں طنز کی شوخی، ظرافت کی چاشنی اور حسنِ بندش ایک ساتھ مل کر کلام اکبر کی خصوصیت بن گئے ہیں''۔ ۳۲

حالی و شبلی کی طرح اکبر کے سامنے بھی قوم کے عروج و زوال کا عبرت انگیز نقشہ تھا۔ ایسے نازک وقت میں اکبر نے شاعری کے ذریعے قوم کو یہ پیغام دیا کہ وہ قومی خودی اور عزت و حمیت کا احساس کریں۔ اکبر ناسازگار حالات میں بھی اپنی قومی جڑوں کو مضبوطی سے تھامنے کے حق میں تھے:

اک برگِ مضمحل نے یہ ''اسپیچ'' میں کہا
موسم کی کچھ خبر نہیں اے ڈالیو تمہیں
اچھا جوابِ خشک یہ اک شاخ نے دیا

موسم سے باخبر ہوں تو کیا جڑ کو چھوڑ دیں

یوں اکبر نے اپنے پیام سے اس ملی جذبہ واحساس کو جنم دیا جس کی نمایاں شکل ہمیں اقبال کی شاعری میں ملتی ہے۔

ڈاکٹر سہیل احمد خان نے لکھا ہے:

"اکبر کو اُردو کی طنزیہ شاعری کا امام اسی لیے قرار دیا جاتا ہے کہ ان کا طنز کسی محدود تناظر کی بجائے وسیع تر تہذیبی صورتِ حال سے پیدا ہوتا ہے۔۔۔ان کے نزدیک ہماری تہذیب کی جڑ مذہب میں تھی اور اس جڑ سے کٹ جانا ان کیلئے تہذیبی موت کا درجہ رکھتا تھا۔ اکبر کا قومی و ملی شعور اسی نظریے سے پیدا ہوتا ہے: ۳۳

بس یہ کہتا ہوں کہ ملت کے معانی کو نہ بھول
راہِ قومی کا تو خود ہی نہ ہو رہزن پیدا
مذہبی شاخ فقط ہے تیری قومی ہستی
یہ جو ٹوٹی تو نہیں کوئی نشیمن پیدا" ۳۴

جو کام حالی نے خود رو رو کر اور دوسروں کو رُلا کر کیا وہی کام اکبر نے طنز وظرافت سے لیا۔ اکبر کا دور عام طور پر نظم نگاری کا دور ہے "مس برقِ کلیسا" ان کی ایک معرکتہ الآرا نظم ہے۔ جس میں شاعر "برقِ کلیسا" سے کہتا ہے کہ اب پہلے جیسا جذبۂ جہاد اور شوقِ شہادت مسلمانوں میں نہیں رہا۔ "مشرق ومغرب" اور "جلوۂ دربارِ دہلی" میں انگریز کی چیرہ دستیوں کا ذکر نہایت خوبیوں کے ساتھ کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اکبر الٰہ آبادی جنوبی ایشیاء کے پہلے بڑے شاعر ہیں جنہوں نے انگریزی استعمار کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا۔ انہوں نے انگریزیت پر اس زمانے میں پہلی ضرب لگائی جب ہندستان کا تو کیا ذکر، ساری دنیا میں ان سے آنکھ ملانے کی کسی کو جرات نہ ہوتی تھی۔ شاعری واقعات کا روزنامچہ تو نہیں ہوتی مگر واقعات کی مصوری اس مین ضرور ہوتی ہے۔ اور کسی عہد کا جائزہ لیتے ہوئے اُن تصویروں اور منظروں کو بھی نگاہ میں رکھنا ضروری ہے، جو شاعر اپنے فن کی حدود میں رہتے ہوئے پیش کرتا ہے۔۔۔ علی الخصوص اگر وہ شاعر ترجمانِ حقیقت بھی ہو اور لسان العصر بھی۔ ۳۵

مثال کے طور پر اکبر کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

رنگِ شراب سے میری نیت بدل گئی
واعظ کی بات رہ گئی ساقی کی چل گئی

تیار تھے نماز پہ ہم سُن کے ذکرِ حور — جلوہ بتوں کا دیکھ کے نیت بدل گئی
مچھلی نے ڈھیل پائی ہے لقمے پہ شاد ہے — صیاد مطمئن ہے کہ کانٹا نگل گئی
چمکا تیرا جمال جو محفل میں وقتِ شام — پروانہ بے قرار ہوا شمع جل گئی
عقبیٰ کی باز پرس کا جاتا رہا خیال — دنیا کی لذتوں میں طبیعت بہل گئی
حسرت بہت ترقیِ دختر کی تھی انہیں — پردہ جو اُٹھ گیا تو وہ آخر نکل گئی۳۶

کلیاتِ اکبر" کی چوتھی جلد کا کلام ان کی وفات کے بعد" گاندھی نامہ" کی صورت میں چھپا۔اس میں اکبر نے تاریخِ برصغیر کے ایک ایسے اہم اور ہنگامہ خیز زمانے کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے جو عدم تعاون اور تحریکِ خلافت کے ناموں سے مشہور ہے۔لسان العصر اکبر کو" گاندھی نامہ" کی الگ تدوین کا خیال اپنی وفات سے چند ماہ پہلے آیا (غالباً اپریل یا مئی ۱۹۲۱ء میں) اور انہوں نے اسے اپنی بیاض (کلیاتِ اکبر حصہ چہارم) سے متعلقہ موضوع کے اشعار انتخاب کر کے" گاندھی نامہ" ترتیب دیا۔" گاندھی نامہ" اکبر کا خود مرتب کردہ غیر مطبوعہ کلام تھا جو اِن کی وفات کے بعد مولوی محمد نعیم الرحمٰن نے اِلہٰ آباد سے شائع کیا۔" گاندھی نامہ" کا زمانہ ۱۹۱۹ء کے شروع سے لسان العصر کی وفات (۹ ستمبر ۱۹۲۱ء) تک ہے۔اسی دوران میں رولٹ ایکٹ کے خلاف گاندھی کی ستیا گرہ، پھر تحریکِ خلافت، ترکِ موالات و سوراج کی تحریکیں پروان چڑھیں۔ان تحریکوں کے بارے میں اکبر کے شعری تاثرات" گاندھی نامہ" کی صورت میں قلم بند ہوتے رہے۔یہ مجموعہ ان کی قومی و ملی وابستگی کی دلیل ہے۔

اکبر کی شاعری کا تعلق ایک طرف تو حالی سے نہایت گہرا ہے اور دوسری طرف اقبال کی شاعری سے اس کا دامن بندھا ہوا ہے۔وہ حالی کی شاعری سے متاثر تو ضرور ہوئے مگر ان میں اختلاف کے پہلو بھی موجود رہے۔مثال کے طور پر حالی انگریزوں سے مفاہمت اور مغربی تعلیم کے قائل تھے اور" ع، چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی" کا درس دیتے رہے۔جب کہ اکبر کو اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں تھا۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

الغرض حالی کو اکبر کا اور اکبر کو اقبال کا پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے۔ اکبر اور اقبال میں فنی مماثلتیں کم سے کم تر سہی، تاہم مقاصد کا اشتراک اور فکر و نظر کی وحدت دونوں شاعروں کے کلام و پیام میں نمایاں ہے۔ اقبال نے اکبر کے تہذیبی و فکری نصب العین کو اپنے شعری رنگ اور فلسفیانہ آہنگ میں پیش کیا۔

اتحادِ اسلامی کی تحریک:

انیسویں صدی میں سرسید احمد خان نے سیاست کو ترک کرنے کا مشورہ دیا اور معاشرتی، معاشی اور تعلیمی اصلاح کی غرض سے انگریزوں سے تعاون کی حکمتِ عملی کو اختیار کیا۔ انہوں نے مغربی افکار کے مقابلے میں معذرت خواہانہ قسم کا اسلام پیش کیا۔ شبلی اور اکبر الہٰ آبادی کو سرسید کی اس سیاسی و فکری حکمتِ عملی سے اختلاف تھا۔ وہ سیاست سے مسلمانوں کی یکسر علیحدگی کو پسند نہیں کرتے تھے۔ سیاسی اور سماجی مسائل کے تجزیے اور سرسید تحریک کی تنقید میں شبلی، اکبر کے ہم خیال رہے۔

سرسید تحریک کے خلاف ردِ عمل میں مقامی حادثات کے علاوہ بلادِ اسلامی کو پیش آنے والے سانحات کا بھی بڑا دخل تھا۔ ہندوستان کے مسلمان ہمیشہ عالمِ اسلام سے دلی وابستگی اور لگاؤ رکھتے تھے۔ شاہ ولی اللہ اور جمال الدین افغانی اسلامیانِ ہند کو اس لیے پسند آتے تھے کہ وہ عالمِ اسلامی کی بات کرتے تھے۔ شبلی اور اکبر الہٰ آبادی پوری اسلامی دنیا کے حالات کو ایک ہی زنجیر کی کڑیاں سمجھتے تھے۔ بلقان ہو یا ترکی، ہندوستان ہو یا مصر، غرض ان کے نزدیک کسی اسلامی ملک پر مصیبت آئے اس کا سبب مغربی سامراج تھا۔

حالی، شبلی اور اکبر نے اُردو شاعری کو سیاسی، سماجی اور ملی مسائل کی راہوں پر ڈالا اور ان کے بعد اقبال اور ظفر علی خان نے جدید اُردو شاعری میں ملی روایات کی پیش کش کو فروغ دیا۔ انہوں نے کوئی ادبی تنظیم قائم نہیں کی تھی، جو کسی خاص دبستان کی نمائندگی کرے یا اس کے منشور کے مطابق شعر و ادب کی تخلیق کرے۔ تاہم اجتماعی شعور، سیاسی اور سماجی تحریکات سے وابستگی نے ان شعراء کی تخلیقات کو ملی و اسلامی دبستان کا نمائندہ بنا دیا۔

بیسویں صدی کا آغاز ہمہ گیر تبدیلیوں کے ساتھ ہوا۔ یہ صدی تحریکوں کی صدی ہے۔ پہلی

جنگِ عظیم (۱۹۱۴ء۔۱۹۱۸ء) سے قبل ہندوستان کی سیاسی فضا میں بڑا تموج تھا، جس نے جذباتی جوش وخروش پیدا کر دیا تھا۔ اس طرح سر سید تحریک کے خلاف ردِ عمل پیدا ہوا جس کے اہم اسباب یہ ہیں: تقسیمِ بنگال کی تنسیخ، مسلم لیگ کی تشکیل، منٹو مارلے اصلاحات، مسلمانوں کے لیے جداگانہ انتخابات کا فیصلہ، جنگِ طرابلس و بلقان (۱۹۱۱ء) اور ۱۳ اگست ۱۹۱۳ء کو کانپور کی مسجد کا سانحہ، وغیرہ۔

پہلی جنگِ عظیم تک اسلامیانِ برصغیر کو جن سیاسی وسماجی حالات سے دوچار ہونا پڑا، وہ اُردو شعر وادب میں بھی منعکس ہوئے۔ اس طرح سرسید تحریک کی متانت کی جگہ قومی و ملی جذبات نے لے لی تھی۔ شعراء نے سیاسی محکومی، ملی وابستگی، اور تہذیبی ومعاشرتی مسائل پر طبع آزمائی شروع کی۔ اُردو میں رومانی تحریک کے فروغ کا زمانہ بھی وہی تھا، جس میں قومی شعراء اپنے رزمیہ نغموں سے قوم میں ولولۂ تازہ پھونک رہے تھے۔ مجموعی اعتبار سے یہ نظم نگاری کے فروغ کا دور تھا۔ شبلی اور اکبرالٰہ آبادی نے اس دور میں بھی شعر وسخن کا سلسلہ جاری رکھا۔ اُن کی نظمیں قومی وملی جذبات واحساسات کی ترجمان ہیں۔

اس زمانے میں یورپ کی مسیحی سلطنتیں بیشتر افریقائی ممالک پر قبضہ جمانے کے بعد ''یورپ کے مردِ بیمار'' (ترکی) پر توجہ مرکوز کیے ہوئے تھیں۔ ۱۹۱۱ء میں طرابلس پر اٹلی کی یلغار اسی استعماری منصوبے کا جزو تھی۔ بلقان کی ریاستوں نے ترکی کے یورپی حصے پر دوسرا محاذ کھول دیا۔ اس حرب وپیکار نے ہندوستانی مسلمانوں میں ہیجان وکہرام بپا کر دیا۔ شبلی نے یورشِ بلقان سے متاثر ہو کر ''شہر آشوبِ اسلام'' لکھ کر مسلمانوں کے درد والم کی ترجمانی کی۔ علامہ اقبال، ظفر علی خان، آغا حشر اور بہت سے دوسرے شاعروں نے اس ملی غم والم کو اپنے اشعار میں سمو کر اتحادِ اسلامی کا مظاہرہ کیا۔ اس دور کا بیشتر شعر وادب اتحادِ اسلام تحریک کی خصوصیات کا حامل ہے۔ علامہ اقبال کی بہت سی چھوٹی چھوٹی نظموں کے علاوہ تین طویل نظمیں: شکوہ، جوابِ شکوہ، شمع اور شاعر، اسی دور کی تخلیق ہیں ''جوابِ شکوہ'' میں مسلمانوں کے زوال وانحطاط کے اسباب کا جائزہ لینے کی کوشش بھی ملتی ہے۔

اتحادِ اسلام دور کے سلسلے میں آغا حشر کی نظم ''شکریہ یورپ'' تخلیقی شاہکار کہی جاسکتی ہے۔ یہ نظم خطیبانہ شاعری کا بے مثال نمونہ ہے۔ اپنے حیات بخش لہجے کے اعتبار سے یہ نظم گزشتہ صدی کے قومی نوحوں اور مرثیوں کے مقابلے میں الگ سنگِ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسی دور میں مولانا ظفر علی خان نے ''زمیندار'' (لاہور) ابوالکلام آزاد نے ''الہلال'' اور ''البلاغ'' (کلکتہ) محمد علی جوہر نے ''کامریڈ'' حسرت موہانی نے ''اردوئے معلیٰ'' وحید الدین سلیم نے ہفتہ وار ''مسلم گزٹ'' (لکھنو) جاری کر کے حکومت پر شدید تنقید کا آغاز کیا۔

مغلوں کے دورِ زوال اور انگریزوں کے ہندوستان پر مکمل قبضے (۱۸۵۷ء) کے بعد بھی کچھ ایسی تحریکیں جاری رہیں، جنہوں نے اسلامیانِ ہند کو مذہب کی طرف مائل کیے رکھا اور عالمِ اسلام کے ساتھ ان کی وابستگی کو کم نہ ہونے دیا۔ ان میں شاہ ولی اللہ کی تحریکِ احیائے اسلام اور سید احمد بریلوی کی تحریکِ جہاد کے بعد بڑی تحریک سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء، ۱۸۹۸ء) کی ''تحریکِ اتحادِ اسلامی'' تھی۔ جمال الدین افغانی انیسویں صدی میں دنیائے اسلام کی واحد شخصیت تھے جنہوں نے ایک ملک تک محدود ہونے کی بجائے بین الاسلامی اثرات پیدا کیے۔ جمال الدین افغانی کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ دنیائے اسلام کو زوال کے گڑھے سے نکال کر شاہراہِ ترقی پر گامزن کیا جائے۔ افغانی کم از کم تین بار ہندوستان آئے۔ پہلی دفعہ ۱۸۵۵ء میں آئے۔ ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کے نزدیک: ''اس بات کے بڑے امکانات ہیں کہ شاہ ولی اللہ کی تحریک اور ناکام جنگِ آزادی کے اثرات افغانی پر پڑے ہوں گے''۳۷۔ جب ۱۸۸۴ء میں انہوں نے پیرس سے رسالہ ''العروۃ الوثقیٰ'' جاری کیا تو یہ ہندوستان میں بہت مقبول ہوا۔ یہاں تک کہ برطانوی حکومت نے ہندوستان میں اس کے داخلے پر پابندی لگا دی۔ اس رسالے نے دنیائے اسلام کے سوچنے والے ذہنوں کو بہت متاثر کیا۔

مولانا ظفر علی خان:

جمال الدین افغانی کی شخصیت اور بالخصوص اسلامی اخوت سے متعلق ان کے تصورات کو فروغ دینے میں مولانا ظفر علی خان کا کردار بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ مولانا ظفر علی خان کی صحافتی زندگی کا ایک عظیم الشان کارنامہ یہ تھا کہ انہوں نے ماہنامہ ''دکن ریویو'' (حیدرآباد) کے دو ضخیم 'اسلام نمبر' ۱۹۰۷ء میں نکالے۔ اس علمی و ادبی کارنامے پر انہیں اکبرالہ آبادی، شبلی، نواب محسن الملک اور دوسرے مشاہیر نے ہدیۂ تبریک پیش کیا۔ اسلام نمبر کا مرکزی مضمون مولوی عبدالحق نے ''العالم الاسلامی'' کے عنوان سے لکھا۔ اس مضمون میں مولوی عبدالحق نے مختلف اسلامی ممالک

کے حالات نہایت تحقیق سے فراہم کیے۔ مولانا ظفر علی خان کو ملکی سیاست کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام کے حالات سے گہری دلچسپی تھی۔ وہ اتحادِ عالمِ اسلام کے مقصد سے نہ صرف آگاہ تھے بلکہ گہرے طور پر اس سے وابستہ تھے۔ اس زمانے میں حیدر آباد (دکن) میں مسیحی مشنریوں کا ایک جال بچھا ہوا تھا۔ ظفر علی خان نے اس کے مقابلے میں اسلامی بیداری کا منصوبہ ''دکن ریویو'' کی صورت میں بنایا۔

مولانا ظفر علی خان نے ۱۹۱۰ء سے ماہنامہ ''پنجاب ریویو'' جاری کیا، جسے ''دکن ریویو'' کا نقش ثانی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں جن معروف اہل قلم کی نگارشات شائع ہوئی تھیں، ان میں حالی، شبلی، اکبر الہٰ آبادی، اسمٰعیل میرٹھی، علامہ اقبال، حسرت موہانی، مولوی عبدالحق اور فتح محمد جالندھری کے اسمائے گرامی بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ جمال الدین افغانی پر ظفر علی خان کا مضمون جنوری، ۱۹۱۱ء کے ''پنجاب ریویو'' میں شائع ہوا۔ یہ مضمون پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن کی کتاب ''انقلابِ ایران'' کے پہلے باب پر مبنی ہے۔ ''اردو میں جمال الدین افغانی کی شخصیت پر یہ پہلا تعارفی مضمون ہے'' ۔<u>۳۸</u>۔ یہ مضمون محض ترجمہ نہیں بلکہ اس میں ظفر علی خان نے بہت قیمتی اضافے بھی کیے۔ ''اس میں سب سے اہم بحث اہلِ مغرب کی ٹکسالی اصطلاح ''پان اسلام ازم'' پر ہے، جس کا لیبل ظفر علی خان، اقبال اور ہر اس مسلمان پر لگایا گیا جو اسلام کو ایک زندہ اور متحرک قوت کے طور پر دیکھنے کا آرزو مند رہا''۔ <u>۳۹</u>

ظفر علی خان نے اخوتِ اسلامی کے حوالے سے اتحادِ اسلامی کے دیرینہ تصور کو واضح کر کے بروقت صحیح سمت کی طرف قوم کی رہنمائی کی۔ وہ ''دکن ریویو'' کے ضخیم (اسلام نمبر) ''پنجاب ریویو'' اور ''زمیندار'' میں اتحادِ اسلامی کے علم بردار بن کر سامنے آئے۔ اس دور نے برصغیر کی آزادی اور عالمِ اسلام کے اتحاد و یکجہتی کے لیے ایک مضبوط بنیاد فراہم کی۔ سرسید تحریک نے تعلیمی و اصلاحی سرگرمی تو پیدا کی مگر حریتِ فکر اور انقلابی روح پیدا کرنے سے قاصر رہی۔ تقسیمِ بنگال کی تنسیخ (۱۹۱۱ء) وہ آخری اور فیصلہ کن اقدام تھا، جس سے مسلمانوں اور برطانوی حکومت میں سمجھوتہ اور تعاون کی حکمتِ عملی ختم ہوئی۔ ملی زندگی کے اس دور نے دلوں سے مایوسی اور احساسِ شکست کا خاتمہ کر دیا۔

تحریکِ خلافت۔ ملی وجود کا احساس و اظہار:

مولانا حالیؔ، شبلیؔ، اور اکبر الٰہ آبادی نے اُردو شاعری کو سیاسی اور سماجی مسائل کی پیش کش کا وسیلہ بنایا۔ اس طرح انہوں نے احیائے اسلام کی کچھ ابتدائی مگر اہم لہروں کو وجود اور تحرک عطا کیا۔ علامہ اقبال نے اُردو شاعری کو سیاسی اور ملی تحریکوں سے وابستہ کر دیا۔ اس طرح اُردو ادب میں مقصدیت سے وابستگی کا ایک رجحان پیدا ہوا اور اُردو ملک کی سیاسی، سماجی اور ملی زندگی کی ترجمان بنی۔

جولائی ۱۹۱۴ء میں یورپ میں پہلی جنگِ عظیم کا آغاز ہوا۔ اس دور کی شاعری میں شبلی، ظفر علی خان، اقبال اور کسی حد تک حسرت موہانی نے انگریزوں کے خلاف تنقید و نکتہ چینی کی لے تیز کی۔ اس طرح اسلامیانِ برصغیر میں ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگِ آزادی کے ساٹھ برس بعد تحریکِ خلافت کے روپ میں ایک نئی جہادی لہر پیدا ہوئی۔ یہ تحریک عثمانی ترکوں کی حمایت میں اور خلافت کے تحفظ کے لیے شروع ہوئی۔ نومبر ۱۹۱۴ء میں جب ترکی بھی جرمنی کے حلیف کے طور پر جنگِ عظیم میں شریک ہو گیا تو مولانا محمد علی جوہر نے ''کامریڈ'' میں اپنا معرکہ آراء مضمون Choice of "the Turks لکھا، جس پر حکومت نے ''کامریڈ'' کو بند اور مولانا جوہر کو نظر بند کر دیا۔ ڈیفنس آف انڈیا رولز کے تحت ''الہلال'' بھی بند ہو گیا اور مولانا آزاد کو کلکتہ بدر کر کے رانچی میں نظر بند کر دیا گیا۔ ظفر علی خان کو کرم آباد میں اور حسرت موہانی کو فیض آباد میں نظر بند کر دیا گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد کا اُردو ادب اس تاریخی جدوجہد کا ترجمان ہے۔

پہلی جنگِ عظیم اور خلافت کی تنسیخ (۳ مارچ ۱۹۲۴) کے بعد کے یاس انگیز حالات میں علامہ اقبال کی شاعری اور ابوالکلام آزاد کی نثر نے امید و رجا کی شمعیں جلا کر اسلامیانِ برصغیر کی زندگی میں حرکت اور حرارت پیدا کی۔ اس دور میں حریت پسندی کے رجحان کا ایسا غلبہ ہوا کہ ادیبوں اور شاعروں کے لیے خالص جمالیاتی مسائل و موضوعات تک محدود رہنا ممکن نہ رہا۔ ایسے میں اقبال کی ملی شعور سے مالا مال بلند آہنگ شاعری اور ابوالکلام آزاد کی داعیانہ نثر کے ساتھ ساتھ محمد علی جوہر اور ظفر علی خان کی شاعری، صحافت اور خطابت کا غلبہ رہا۔ شعر و ادب میں ملی جذبات اور سیاسی رجحانات کی پیش کش نمایاں ہوئی۔ پروفیسر فروغ احمد نے لکھا ہے:

> ''اقبالؔ نے حالیؔ اور آزادؔ نے شبلیؔ کے تاثر کو آگے بڑھایا۔۔۔ شبلی کی نظم کے اسلوب سے خوشہ چینی کچھ تو اقبال نے بھی ''بلالؓ '' اور ''صدیقِ اکبرؓ''

والی نظموں میں کی، لیکن ظفر علی خان نے بھی زیادہ کی اور اسے بہت دور تک پھیلایا۔ اقبال نے اکبرالہٰ آبادی کی بھی کچھ تھوڑی سی تقلید کی لیکن پھر یکسو ہو گئے اور اپنے ہی رنگ کو اتنا نکھارا کہ اُن کی زبان وقت کی شاعری کی زبان بن گئی''۔ ۴۰

جوشؔ، ساغرؔ اور احسان دانشؔ وغیرہ نے اقبالؔ ہی کے زیرِ اثر اجتماعی موضوعات کو اپنایا۔ اسدؔ ملتانی، ماہرؔ القادری، اور حفیظؔ جالندھری نے بھی اقبال کا تتبع کیا۔

علامہ اقبال :

علامہ اقبال سے پہلے اُردو شاعری میں تحریکی عنصر قومی شعور اور جوشِ ایمانی کی حد تک رہا۔ انہوں نے ابوالکلام آزاد کے ''الہلال'' اور ''البلاغ'' سے بہت پہلے اپنی شاعری میں اسلام کی دعوت پیش کی۔ اقبال کی شاعری کے ساتھ ساتھ ان کی اسلامی فکر نے بھی ارتقاء کے مراحل طے کیے ۔۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک قیامِ یورپ کے زمانے میں جب انہوں نے قریب سے مغربی ممالک کو جغرافیائی حدود پر مبنی قومیت کی بنیاد پر ایک دوسرے سے جنگ آزما دیکھا تو اُنہیں صرف اسلام ہی کی صورت میں ایک ایسا نظام نظر آیا جو نوعِ انساں کی فلاح و بہبود کی ضمانت دے سکتا تھا۔ اس یقین کے بعد وہ برصغیر میں بھی دو قومی نظریے کے زبردست حامی بن گئے ۔۱۹۳۰ء میں انہوں تصورِ پاکستان پیش کر دیا۔ قیامِ پاکستان علامہ اقبال کا سیاسی کارنامہ ہے۔ اقبال نے سیاست، معاشرت، تعلیم اور پان اسلام ازم کے ضمن میں جو کچھ لکھا ہے اس کا منبع اسلام بنتا ہے۔ اسی طرح اُن کے تصوراتِ عشق و خرد، مردِ مومن اور فقر و توکل وغیرہ کا مطالعہ بھی اسلامی فکر کے حوالے سے کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۰۸ء کے بعد اقبال کی شاعری میں ملی وحدت اور اسلامی قومیت کا تصور نمایاں ہے۔ اس دور کی نظموں میں: ''خطاب بہ نوجوانانِ اسلام، طلبائے علی گڑھ کے نام، ترانۂ ملی، شمع و شاعر، طلوعِ اسلام، شکوہ، جواب شکوہ، اور خضرِ راہ وغیرہ بڑی انقلاب آفریں نظمیں ہیں ۔ ان منظومات میں ''خضرِ راہ'' خاص طور پر ایک منفرد حیثیت کی حامل ہے۔ اس نظم میں شاعر نے خضر کی زبان سے دورِ حاضر کے سیاسی و معاشی نظریات، زندگی کے درخشاں مفہوم، سلطنت و حکومت، سرمایہ و محنت کی کش مکش اور دنیائے اسلام کی زبوں حالی جیسے موضوعات پر اسلامی نقطۂ نظر سے

روشنی ڈالی ہے۔ ''طلوعِ اسلام'' میں انہوں نے مسلمانوں کو ایمان وایقان کا درس دیا ہے اور اُسے دنیا کی بہترین قوم اور معمارِ جہاں قرار دیا ہے۔

شاعرِ مشرق نے ''بانگِ درا'' میں اسلام کے بعض تاریخی واقعات کو بڑے ولولہ انگیز پیرائے میں نظم کیا ہے۔ فاطمہ بنتِ عبداللہ، غلام قادر روہیلہ، جنگِ یرموک کا ایک واقعہ، بلادِ اسلامیہ، حضور رسالت مآب ﷺ، صدیقؓ، بلالؓ، وغیرہ نہایت حریت آموز اور روح پرور نظمیں ہیں۔ اس طرح علامہ اقبال نے اُردو شاعری کا مزاج بدل دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال ایک عہد آفریں شاعر ہے۔ انہوں نے اپنی شاعری کے ذریعے اسلامیانِ برصغیر اور اُردو شاعری کے مردہ جسم میں زندگی کی روح پھونک دی ہے۔

اقبال کی شاعری اور اسلامی فکر نے ایک واضح شکل اس وقت اختیار کی جب انہوں نے ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی'' لکھی۔ ''اس سے پہلے اُن کی شاعری محض عظمتِ رفتہ کا مرثیہ تھی۔ ''اسرار و رموز'' کے بعد اُردو شاعری ملت اور افرادِ ملت کے لیے ایک واضح نصب العین کا پیغام سناتی ہے'' ۴۱۔

> آج ہمارے یہاں کے ادب، صحافت اور خطابت میں اسلامی فکر اور تحریک کے جو دھارے نظر آرہے ہیں، وہ اقبال ہی کے طفیل ہیں۔ اقبال نے حالی کے احساسِ زیاں کو یاسیت سے موڑ کر قوم کے لیے خود شناسی اور خودنگری کا ساماں بنا دیا۔ انہوں نے شاعری کے ذریعے اسلامیانِ ہند کے علمی وادبی اور دینی حلقوں میں ایک نئی روح پھونک دی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے: ''انہوں نے دنیا کے لیے ایک مثالی نظام تجویز کیا جس میں خالص اسلامی فکر سے تصوراتی رنگ بھرے۔ سب سے پہلے انسانِ کامل کی نشوونما، پھر ایک اعلیٰ اور مثالی سوسائٹی کی تشکیل، یہ اقبال کی فکر کے دو اہم اجزا ہیں۔ یہ افلاطون کی جمہوریت سے مختلف، سرٹامس مور کی جنت الحمقا (Utopia) سے زیادہ عملی، ابراہیم الجیلی کے روحانی ''الانسان الکامل'' سے بلند تر اور نیٹشے کے مادی اور تخریبی ''مافوق الانسان'' کے برعکس روحانی اور اخلاقی شخصیت کا تصور تھا''۔ ۴۲

علامہ اقبال نے احیائے دین کو اپنا مقصد بنایا۔ انہوں نے اسلام افکار کی مثبت تشریح میں مغربی افکار سے بھی استشہاد کیا ہے۔ اقبال کے فکری مآخذ میں قران و حدیث کے بعد رومی کی مثنوی سب سے بڑا ماخذ ہے۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مثالی معاشرہ کی اساس بن سکتا ہے۔ انہوں نے قرآنِ پاک کے دائمی، ابدی اور عالم گیر نظریات کو اپنی شاعری میں پیش کیا۔ ان کی شاعری میں احیائے دین کی پوری تحریک سمٹ آئی۔ انہوں نے ثابت کر دیا کہ اسلام کی انقلابی تحریک اُردو و فارسی شاعری کو ایک ایسی انقلابیت سے نواز سکتی ہے کہ جس کی مثال دورِ حاضر کی دوسری زبانوں میں نہیں مل سکتی۔ اقبال کا اہم ترین کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے احیائے دین کی نئی تحریکات کو اپنے کام کی ابتداء کرنے کے لیے ذہنی و فکری طور پر ہموار میدان عطا کر دیا۔

علامہ اقبال نے بیسویں صدی میں ان بالغ نظر مسلمانوں کی نمائندگی کی جنہوں نے مغرب کا ناقدانہ اور حقیقت پسندانہ مطالعہ کیا۔ انہوں نے مغربی علوم و فنون و اخلاقیات پر تنقیدی نظر ڈالی اور قوم کی غلامانہ ذہنیت کو دور کر کے اس میں خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) میں جو کام مولانا روم نے ''مثنوی'' کے ذریعہ انجام دیا تھا، اسے اس دور میں اقبال نے اولاً ''اسرارِ خودی'' اور ''رموزِ بے خودی'' اور پھر ''جاوید نامہ'' اور ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' کے ذریعہ انجام دیا۔ ''اسرارِ خودی'' کا مرکزی تصور ایمان کی قوت سے ایک نئے انسان، مردِ مومن کی تشکیل ہے۔

جب کہ ''رموزِ بے خودی'' میں فرد اور ملت کا ربط، خلافت الٰہی کی تشریح، خودی کی پرورش اور نمو میں تاریخ کے حصہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

''جاوید نامہ'' شاعر کے روحانی سفر کی داستان ہے۔ وہ عالمِ افلاک کی سیر کرتے ہوئے مشرق و مغرب کی نمائندہ شخصیات کی زبان سے آج کی دنیا کے حالات، مسائل اور مسلمانوں کے ماضی، حال اور مستقبل کے نقوش کو نمایاں کرتا ہے۔ ''پیامِ مشرق''، ''ارمغانِ حجاز''، ''بانگِ درا'' اور ''بالِ جبریل'' میں بھی مغرب کی اندھی تقلید سے قوم کو متنبہ کیا گیا ہے۔ ''ضربِ کلیم'' کو اقبال نے دورِ حاضر کے خلاف اعلان جہاد قرار دیا ہے۔

''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ'' اقبال کی وفات سے دو سال پہلے لکھی گئی۔ یہ اقبال کی انتہائی قابلِ ذکر تخلیق اور اُردو کی بہترین نظموں میں سے ایک ہے۔ یہ نظم ''ارمغانِ حجاز'' میں چھپی ہے۔

اس نظم میں سیاست، تمدن، مذہب، معیشت، نظامِ حکومت، قوموں کی حیات و موت اور مسلمانوں کو درپیش مسائل کی نشان دہی کے ساتھ اُن کے لیے بہترین لائحہ عمل تجویز کرتی ہے۔ اس نظم میں پیش کردہ خیالات اقبال کے خیالات کی انتہائی ترقی یافتہ صورت، آخری اور قطعی رائے پر مبنی ہے۔

یہ نظم ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی۔ اُس وقت اسلامی ممالک میں انتشار روز وال اور باہمی دشمنی کی فضاء موجود تھی۔ ملٹن کی نظم "جنتِ گم گشتہ" میں شیاطین کی مجلس بیٹھ کر خدا کے خلاف بغاوت کے منصوبے بناتی ہے۔ اسی طرح اقبال کی اس نظم میں ابلیس کی مجلسِ شوریٰ انسانوں اور بالخصوص مسلمانوں کو بہکانے کی تدابیر سوچتی ہے۔ نظم کا آغاز ابلیس کی تقریر سے ہوتا ہے، جس میں وہ ملوکیت، غلامی، سامراجیت، سرمایہ داری اور تقدیر پرستی وغیرہ کو اپنی بخشی ہوئی نعمتیں قرار دیتا ہے۔

ابلیس کے بعد اُس کے پانچوں مشیر اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ ابلیس سے بڑھ کر انسانی فطرت کا کوئی شناسا نہیں۔ پانچواں مشیر ابلیس کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ غلامی، شہنشاہیت، بے دینی اور نام نہاد جمہوریت کے ذریعے اگرچہ ابلیسی نظام کا فروغ ہو رہا ہے لیکن اشتراکیت سے، جس کا بانی کارل مارکس جیسا "یہودی فتنہ گر" اور "روحِ مزدک کا بروز" ہے، خدشہ ہے کہ کہیں سارا جہاں اشتراکیت کے زیرِ اثر نہ آ جائے اور ابلیسی نظام ختم نہ ہو جائے۔ اس پر ابلیس اپنے مشیروں سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مجھے اشتراکیوں سے کوئی خطرہ نہیں، البتہ اگر کوئی خطرہ ہے تو صرف ملتِ اسلامیہ سے ہے:

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد | یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو
ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اُس اُمت سے ہے | جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو
جانتا ہے، جس پہ روشن باطنِ ایام ہے | مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

اقبال کی نظر میں ابلیسی فکر کا توڑ صرف دینِ اسلام نے پیش کیا ہے۔ اُن کے ہاں دین کا روایتی و رواجی تصور نہیں بلکہ تحریکی اور تجدیدی تصور ہے۔ نظم کے آخری بند میں ابلیس اپنے مشیروں کو مزاجِ خانقاہی اور عجمی تصوف کی ترویج کی تلقین اسی لیے کر رہا ہے کہ دین کا جامد اور فرسودہ تصور ابلیسیت کے فروغ کے لیے نہایت سازگار ہے۔ "ذکر و فکرِ صبحگاہی" سے تو ابلیس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے ابلیس مذہب کی انقلابی روح کو ختم کرنا چاہتا ہے۔

توڑ ڈالیں جس کی تکبیریں طلسمِ شش جہات

ہو نہ روشن اس خدا اندیش کی تاریک رات
ابنِ مریم مر گیا یا زندۂ جاوید ہے ؟
ہیں صفاتِ ذاتِ حق ، حق سے جدا یا عینِ ذات ؟
آنے والے سے مسیحِ ناصری مقصود ہے
یا مجدد جس میں ہوں فرزندِ مریم کے صفات ؟
ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
اُمت ِ مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات ؟
کیا مسلماں کے لیے کافی نہیں اس دور میں
یہ الٰہیات کے ترشے ہوئے لات و منات ؟
تم اسے بیگانہ رکھو عالمِ کردار سے
تا بساطِ زندگی میں اُس کے سب مہرے ہوں مات
خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام
چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہانِ بے ثبات
ہے وہی شعر و تصوف اُس کے حق میں خوب تر
جو چھپا دے اُس کی آنکھوں سے تماشائے حیات !
ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتسابِ کائنات !
مست رکھو ذکر و فکرِ صبحگاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے ۴۳

اقبال نے جمود اور انحطاط کے اسباب کی نشان دہی کی اور تصوف پر یونانی اور عجمی اثرات سے جو نفی ذات اور ترک دنیا کا حیات کش تصور مسلمانوں پر مسلط ہو گیا تھا۔ اس کی جگہ اثبات خودی اور تعمیر حیات کا اسلامی تصور پیش کیا۔

حفیظ جالندھری :

حفیظ جالندھری اس دور کے اہم شاعر ہیں۔ وہ ۱۴ جنوری ۱۹۰۰ء کو پیدا ہوئے۔ اُنہوں نے شاعری میں فارسی کے معروف شاعر مولانا غلام قادر گرامی کی شاگردی اختیار کی۔ انہوں نے کچھ نظمیں حب الوطنی کے جذبے سے متاثر ہو کر تخلیق کی ہیں۔ مثلاً: ''نیرنگِ فرنگ'' ''فریبِ آزادی'' وغیرہ۔ ان کے حسن و عشق کے گیتوں میں بھی کہیں کہیں سماجی پس منظر کی جھلک نمایاں ہو جاتی ہے۔ اُن کا اصل شعری کارنامہ مثنوی ''شاہنامہِ اسلام'' ہے جو چار جلدوں اور تقریباً آٹھ ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔ اس میں سیرتِ طیبہ اور اسلام کے درخشندہ ماضی کو نظم کیا گیا ہے۔ یہ مثنوی قومی و ملی شعور کی عکاس ہے۔ ''شاہنامۂ اسلام'' کو حالی، شبلی اور ظفر علی خان کے اس تاریخی سلسلۂ منظومات کی ایک اہم کڑی سمجھنا چاہیے، جس نے ملک میں اسلامی قومیت کے شعور کو ابھارنے میں نمایاں حصہ لیا۔

''شاہنامۂ اسلام'' میں واقعات بھی ہیں اور جذبات بھی۔ حفیظ کی شاعری میں ملی احساسات ہر جگہ موجود ہیں۔ وہ مسلمانانِ ہند کی ہر تحریک سے متاثر ہوئے اور تحریکِ خلافت سے لے کے تحریکِ کشمیر تک، کے ترجمان بنے۔ حفیظ نے ''شاہنامۂ اسلام'' کی چاروں جلدیں ۱۹۲۶ سے ۱۹۴۷ کے عرصے میں لکھیں۔ اس مثنوی کا آغاز ظہورِ آدم سے ہوتا ہے اور اس کی چوتھی جلد جنگِ احزاب پر ختم ہوتی ہے۔ حفیظ نے سیرتِ طیبہ ﷺ کی مرقع نگاری کو اپنا مقصد ٹھہرایا۔ وہ حضورِ اکرم ﷺ کی محبت کو اپنی زندگی کا سرمایہ سمجھتے تھے اور اسلام کی خدمت کرنا اپنا فرض گردانتے تھے۔ جس طرح حالی نے ''مسدس'' لکھ کر ملی و اسلامی شاعری کا آغاز کیا، اور علامہ اقبال نے اسلامیانِ ہند کو بیداری کا پیغام دیا۔ اسی طرح حفیظ جالندھری نے بھی اسلامی تاریخ کو اور خاص طور پر حضورِ اکرم ﷺ کی زندگی کے واقعات کو نظم میں ڈھالا اور ''شاہنامۂ اسلام'' جیسی معرکتہ الآرا مثنوی تخلیق کی۔ حفیظ جالندھری کی خواہش تھی کہ جس طرح فردوسی نے ایران کو زندہ کیا اُسی طرح میں ایمان کو زندہ کر دوں۔ یہی ''شاہنامۂ اسلام'' کا تخلیقی محرک ہے جس کا تذکرہ حفیظ نے ذیل کے اشعار میں کیا ہے:

تمنا ہے کہ اس دنیا میں کوئی کام کر جاؤں
اگر کچھ ہو سکے تو خدمتِ اسلام کر جاؤں
مسلمانوں پہ ہے مردہ دلی چھائی ہوئی ہر سو

سکوتِ مرگ نے چادر ہے پھیلائی ہوئی ہر سو ۴۴

ترقی پسند تحریک:

انقلابِ روس (۱۹۱۷ء) کے بعد برصغیر میں اشتراکیت بحث و گفتگو کا موضوع بن گئی تھی۔ پنڈت نہرو نے سوشلزم کی کھلے بندوں تبلیغ شروع کر دی۔ نوجوان نسل پر اس کے اثرات مرتب ہونا شروع ہوئے۔ ۱۹۲۶ء میں پہلی آل انڈیا کمیونسٹ کانفرنس منعقد ہوئی اور شعر و ادب میں سیاسی اور سماجی مسائل کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ اشتراکی افکار و نظریات کی تبلیغ بھی شروع ہوئی اور انقلاب کی آواز بھی بڑے جوش و خروش سے بلند ہوئی۔ ترقی پسندوں نے قدیم معاشرتی اقدار کے علاوہ مذہب و اخلاق اور روحانیت کو بھی خاص طور سے ہدفِ ملامت بنایا۔ ڈاکٹر غلام حسین ذو الفقار کا یہ تجزیہ درست ہے کہ:

> "تشکیک و الحاد کی رو میں بہہ کر مذہب و اخلاق کے خلاف آمادہ پیکار ہونا اس دور کا ایک خاص رجحان ہے، جس کا شکار زیادہ تر وہ نوجوان ہوئے ہیں، جو اپنے تہذیبی ورثے سے بے خبر یا بیگانہ تھے۔ انہوں نے مغرب کے لادینی افکار ہی کو ترقی پسندی اور تہذیب کی معراج سمجھ لیا"۔ ۴۵

کچھ ترقی پسندوں نے اس رجحان کو قبول نہیں کیا مثلاً سیماب، روش صدیقی، احمد ندیم قاسمی، احسان دانش وغیرہ۔ انہوں نے تشکیک و الحاد کے اس عام رجحان کو روکنے کی کوشش بھی کی ہے۔ ۱۸۵۷ء سے قبل بھی اُردو شاعری میں انقلاب کا ذکر اور ایک مبہم سا تصور ملتا ہے۔ بعد ازاں اکبر، اقبالؔ اور ظفر علی خان کے ہاں اور ان کے تتبع میں دوسرے شعراء کے ہاں بھی انقلاب کا لفظ سیاسی تبدیلی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ۱۹۳۶ء کے بعد ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر انقلابی شاعری سے مراد اشتراکی نظریات پر مبنی شاعری تھی۔ اسی حوالے سے ترقی پسند نقادوں نے جوشؔ کو شاعرِ انقلاب کا خطاب دیا۔

اُردو نثر میں اسلامی ادب کی روایت:

اُردو ادب کا مزاج اسلامی تہذیب و روایات کا پروردہ ہے۔ اُردو کی پوری ادبی تاریخ میں، تاریخِ انسانی کی طرح دو ہی تصورات کی کش مکش جاری رہی ہے، تعمیری اور تخریبی، روحانی اور

مادی با الفاظ دیگر اسلامی اور غیر اسلامی۔ شمالی ہند میں سترھویں صدی عیسوی سے پہلے اُردو کو ایک ادبی زبان کے طور پر سنجیدگی کے ساتھ کبھی اختیار نہیں کیا گیا۔ مغلیہ حکومت کے زوال کے ساتھ فارسی کا عمل دخل بھی ادبی فضا سے کم ہونے لگا۔ نتیجتاً اردو زبان کو اہمیت ملنا شروع ہوئی۔ اس وقت تک اُردو میں نثر لکھنا ایک قسم کی توہین سمجھا جاتا تھا، جس کا مطلب یہ تھا کہ لکھنے والا فارسی میں اظہارِ خیال کی قدرت نہیں رکھتا۔ یہاں تک کہ اُردو شعراء کے تذکرے بھی فارسی زبان میں لکھے گئے مثلاً: میر کا ''نکات الشعراء''، میر حسن کا ''تذکرۃ الشعرائے اُردو'' اور قدرت اللہ شوق کا ''طبقات الشعراء'' وغیرہ

شمالی ہند میں اُردو نثر کی پہلی کتاب فضلی کی ''دہ مجلس'' یا ''کربل کتھا'' ہے۔ مذہبی مقاصد کے لیے محمد شاہی عہد میں لکھی گئی یہ کتاب فارسی تصنیف ''روضۃ الشہداء'' کا اُردو ترجمہ ہے۔ فضلی نے یہ کتاب اُردو میں اس لیے منتقل کی کہ فارسی تصنیف کے معانی عورتوں کی سمجھ میں نہ آتے تھے۔ فضلی کا یہ ترجمہ اُس عہد کے مقبول فارسی اسلوبِ نثر ''سہ نثرِ ظہوری'' کے تتبع میں لکھا گیا۔ اسی بنا پر انور سدید کا کہنا یہ ہے کہ:

> ''فضلی اُردو کے بجائے فارسی اسلوب سے زیادہ متاثر تھا۔ اس کے جملے گنجلک اور نثر کا اسلوب مقفٰی ہے۔۔۔ چنانچہ اُسے اُردو نثر کا نمائندہ اسلوب قرار دینا ممکن نہیں''۔ ۴۶

یہ اُردو نثر کی خوش بختی ہے کہ ایک بڑے شاعر میرزا رفیع سوداؔ کے دیوان مرثیہ کا دیباچہ اُردو نثر میں ہم تک پہنچا ہے۔ یہ دیباچہ اس دور کی نثر کا ایک اور نمونہ پیش کرتا ہے۔ سوداؔ نے اُردو نثر کو فارسی نثر کے ہم پایہ بنانے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ سوداؔ کا اسلوب بھی ''سہ نثرِ ظہوری'' کی تقلید ہے مگر یہ اسلوب آئندہ اُردو نثر میں متروک ہو گیا۔

سوداؔ کے بعد معرب اور مفرس اسلوب اور ثقیل و پیچیدہ عبارت میں ''نوطرزِ مرصع'' بھی لکھی گئی۔ یہ نثر لکھنوی طرزِ احساس کی نمائندہ ہے۔ بقول انور سدید: ''نوطرزِ مرصع'' کا جادو اثر اسلوب ایک روایتی معاشرے کا آخری تہذیبی عکس ہے۔ یہ روایت ٹوٹی تو اس اسلوب پر بھی زوال آ گیا''۔ ۴۷

دکن میں اُردو نثر کے فروغ میں صوفیائے کرام کے مذہبی، تبلیغی اور صوفیانہ رسائل نے اہم کردار ادا کیا تھا۔ شمالی ہند میں یہی خدمت شاہ مراد اللہ انصاری سنبھلی، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے اُردو تراجمِ قرآنِ حکیم نے سر انجام دی۔ اس عہد میں ''اُردو نثر کے اطراف سے

تصوف کا حصار ڈھایا جانے لگا اور اس کی بجائے مذہب کے عملی پہلو، فقہ، حدیث، تفسیر وغیرہ کو اہمیت حاصل ہونے لگی"۔ ۴۸

سب سے پہلے شاہ مراد اللہ انصاری سنبھلی نے ۱۷۷۱ء میں "پارہ عم" کی تفسیر اُردو میں لکھی۔ یہ تفسیر "تفسیر مرادیہ" کے نام سے کئی بار چھپ چکی ہے۔ اس کا تاریخی نام "خدائی نعمت" ہے۔ اس کے متعلق ڈاکٹر جمیل جالبی رقمطراز ہیں:

"تفسیر مرادیہ" سے پہلے کوئی ایسی مفصل اُردو تفسیر نہیں لکھی گئی تھی۔ اس لیے اسے قرآنِ مجید کی پہلی اُردو تفسیر کہنا چاہیئے"۔ ۴۹

شاہ مراد اللہ انصاری، نقشبندی سلسلے کے مشہور شیخ اور مرزا مظہر جانِ جاناں کے خلیفہ بھی تھے۔ "شاہ مراد اللہ اور سیپاروں کی تفسیر بھی لکھنا چاہتے تھے مگر نہ لکھ سکے، کیونکہ ان کے شیخ طریقت مرزا مظہر جانِ جاناں نے منع فرمادیا تھا"۔ ۵۰

"تفسیر مرادیہ" کی زبان آسان اور عام فہم ہے۔ یہ وہ زبان ہے جو بازار ہاٹ اور گلی کوچوں میں بولی جارہی تھی۔ بقول جمیل جالبی: "اس کتاب میں اُردو زبان کے جتنے الفاظ استعمال ہوئے ہیں شاید ہی اس دور کی کسی اور تصنیف میں استعمال ہوئے ہوں"۔ ۵۱

اس تفسیر کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

"پروردگار تعالیٰ جس وقت جس آدمی کا مرنا چاہتا ہے اوس کی جان لینے کا حکم کرتا ہے، وہ آدمی اوسی وقت مرتا ہے، پھر کسی حکیم طبیب کی، دانا عقلمندی کی، کچھ تدبیریں کام آتی نہیں۔ ہزاروں دوا کریں، حکمت کریں، منتر جنتر کریں، کچھ کام نہیں آتا۔ اس راہ سے سب لاچار، بے اختیار اپنے اپنے وقت میں آخرت کی طرف چلے جاتے ہیں"۔ ۵۲

قرآنِ مجید کے اُردو تراجم کے مخاطب عوام تھے اور انہی کی زبان وسیلہ اظہار بنی۔ اٹھارویں صدی کے نثری ادب نے انیسویں صدی کے نثری ادب کے لیے مضبوط بنیاد فراہم کی۔ اٹھارہویں صدی میں ایک طرف مقفّٰی و مسجع اسلوبِ نثر میں "کربل کتھا" اور "نوطرزِ مرصع" لکھی گئیں اور دوسری طرف "تفسیر مرادیہ" اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے تراجمِ قرآنِ حکیم سامنے آئے۔ تراجمِ قرآنِ مجید کا اسلوب سادہ و عام فہم ہے، جو عوام تک اپنی بات پہنچانے کی

ایک کوشش ہے۔ اس نثر میں اُردو پن ہے اور اس میں عام بول چال کی زبان استعمال کی گئی ہے۔ یہاں جملے کی ساخت پیچیدہ نہیں اور طویل جملے بھی نہیں ملتے۔ اور یہی اٹھارہویں صدی کا نمائندہ نثری اسلوب ہے۔ یہاں طرزِ بیاں پر نہیں بلکہ مقصدیت پر زور ہے۔

تحریکِ احیائے اسلام:

جب نقشبندیہ حضرات میں شیخ مجدد کے پیدا کیے ہوئے جوشِ عمل اور جذبۂ جہاد کا پہلا سا عالم نہ رہا تو اس تقاضے کو پورا کرنے کے لیے اللہ نے ایک دوسرے خاندان کو منتخب کر لیا۔ یہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کا خاندان تھا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں شاہ ولی اللہ نے تجدید و احیائے دین کا عظیم الشان کام انجام دیا۔ اور اپنے پیچھے پوری ایک تحریک اس کام کو جاری رکھنے کے لیے چھوڑ گئے۔

بہادر شاہ اول کی وفات ۱۷۱۲ء کے بعد دلی کی مرکزی حکومت تیزی سے کمزور ہوتی چلی گئی۔ مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کی مسلسل یورشوں اور تباہ کاریوں سے پورا ہندوستان تقریباً ایک صدی تک لرزتا رہا۔ دلی کا لال قلعہ خود پر ہونے والی جارحیت کی مدافعت کرنے کے قابل بھی نہ رہا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد برصغیر میں مسلمانوں کے اس سیاسی و تہذیبی زوال کو دینِ اسلام سے بیگانگی اور دوری کا نتیجہ قرار دیتی تھی۔ چنانچہ تاریخ کے اس موڑ پر شاہ ولی اللہ نے ہندوستان کی سیاسی، تہذیبی اور اقتصادی صورتِ حال کا تجزیہ کیا، زوال کی بنیادوں تک پہنچے اور نشاۃ الثانیہ کا پیغام دیا۔ انہوں نے اس مقصد کے حصول کے لیے دینِ مبین کی دعوت ضروری سمجھی۔ شاہ ولی اللہ نے قرآنِ حکیم کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ اور اس ترجمے کے صرف پچیس برس بعد اُن کے بیٹے شاہ عبدالقادر نے قرآنِ پاک کا اُردو ترجمہ "موضح القرآن" کے نام سے کیا۔ فروغ احمد اس فکری تحریک کے متعلق لکھتے ہیں:

> "شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے دورِ تجدید و اجتہاد تک ہمارے شعراء اور انشاء پرداز اسلامی افکار و جذبات کی جو کچھ عکاسی کرتے رہے وہ مروجہ تصوف اور جامع مذہبیت سے خالی نہ تھی۔ لیکن شاہ ولی کی تعلیمات سے ۔۔۔ مسلمانوں میں پہلی بار وسیع پیمانے پر ایک قسم کا تحریکی شعور ابھرا

تو اُردو کے کلاسیکی، اسلامی ادب کے سرمایہ میں تحریکیت کے آثار ہویدا
ہوئے ۔۔۔اُردو اب تک ثقہ حضرات کی علمی زبان نہیں تھی لیکن شاہ
عبدالقادر نے قرآنِ پاک کا اُردو میں ترجمہ کر کے گویا ایک بند کو توڑ دیا
اور اسلامی افکار و جذبات کا ایک رکا ہوا دھارا اُردو کی طرف
تیزی سے چل پڑا۔ ۵۳

شاہ مراد اللہ انصاری، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالعزیز وغیرہ نے اُردو کو جو معیاری زبان عطا کی ہے وہ خزینہ مصطلحات سے مالا مال ہے۔ علمائے دین کی نثری تصانیف کی بدولت اُردو، عربی و فارسی کے پہلو بہ پہلو کھڑی ہوگئی اور تیسری بڑی اسلامی زبان بن گئی۔ ان تصنیفی خدمات میں سب سے شاندار کارنامہ تراجمِ قرآنِ مجید کا ہے۔ شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے فرزندوں شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے اسی دینی تحریک کے حوالے سے قرآنِ حکیم کے اُردو میں ترجمے کیے تاکہ قرآنِ مجید کے مطالعے اور تفہیم کی بدولت مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق پیدا کر کے سیاسی و تہذیبی زوال کے آگے بند باندھا جاسکے۔

شاہ رفیع الدین:

(۱۷۵۰ء، ۱۸۱۸ء) شاہ رفیع الدین کا پورا نام رفیع الدین عبدالوہاب تھا۔ یہ شاہ ولی اللہ کے سب سے بڑے بیٹے تھے۔ انہوں نے شاہ ولی اللہ کی دینی تحریک کو آگے بڑھایا۔ شاہ ولی اللہ نے قرآنِ مجید کا فارسی ترجمہ ''فتح الرحمان'' کے نام سے کیا۔ شاہ رفیع االدین نے قرآنِ مجید کا اردو ترجمہ کیا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں:

''شاہ رفیع الدین نے ۔۔۔سب سے پہلے قرآنِ پاک کا تحت لفظی
ترجمہ اردو میں کیا۔ اور سورہ بقرہ کی تفسیر عام بول چال کی زبان میں
لکھی۔ جو تفسیرِ رفیعی کے نام سے شائع ہوچکی ہے''۔ ۵۴

قرآنِ پاک کا یہ ترجمہ لفظی ہے اس لیے عبارت مربوط نہیں۔ لیکن اس ترجمے سے قرآنِ پاک کے اُردو تراجم کی ایک روایت قائم ہوگئی۔ انہوں نے سورۂ بقرہ کی تفسیر عام بول چال کی زبان میں لکھی جو تفسیر رفیعی کے نام سے معروف ہوئی یہ تفسیر سادہ، عام فہم اور پُر اثر نثر میں

ہے۔ یہاں ہر آیت کے بعد اُردو ترجمہ اور پھر اس کی تفسیر درج کی گئی ہے۔ شاہ رفیع الدین کے ترجمے کی عبارت ملاحظہ ہو:

''اے جماعت جنوں کی اور آدمیوں کی کیا نہ آئے تھے تمہارے پاس پیغمبر تم میں سے۔ بیان کرتے تھے اوپر تمہارے نشانیاں میری اور ڈراتے تھے تم کو ملاقات اُس دن تمہارے کی سے۔ کہا انہوں نے گواہی دی ہم نے اوپر جانوں اپنی کے اور فریب دیا اُن کو زندگانی دنیا کی نے۔ اور گواہی دی انہوں نے اوپر جانوں اپنی کے یہ کہ وہ کافر تھے''۔ ۵۵

شاہ رفیع الدین نے ہر قرآنی لفظ کا اُردو متبادل اس کے سامنے لکھ دیا ہے۔ جس سے عبارت خلافِ محاورہ ہو گئی ہے۔ تاہم اُردو زبان وادب کی تاریخ میں شاہ رفیع الدین کی خدمت اور اہمیت قرآنِ پاک کے پہلے اُردو ترجمے کی وجہ سے ہے۔

شاہ عبدالقادر:

شاہ ولی اللہ کے دوسرے بیٹے شاہ عبدالقادر تھے۔ (متوفی ۱۸۱۴ء) ان کی اصل شہرت قرآنِ مجید کے اُردو ترجمے اور اس کی مختصر تفسیر کی وجہ سے ہے۔ ''موضح القرآن'' کے نام سے کیا گیا یہ ترجمہ ۹۱۔۱۷۹۰ء میں مکمل ہوا اور اس کے مختصر حواشی بھی لکھے گئے۔ جمیل جالبی نے لکھا ہے کہ:

''نثر جو شاہ عبدالقادر نے ''تفسیر'' میں استعمال کی ہے مقصدی نثر ہے۔ جسے لکھنے والا اپنا مدعا اور اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کے لیے پوری سنجیدگی اور متانت کے ساتھ استعمال کر رہا ہے۔ قرآنِ مجید کے تراجم اور تفاسیر نے زبان کی ایک اہم اور بنیادی خدمت یہ انجام دی کہ عربی زبان کے مزاج اور لہجوں کو اُردو زبان کے مزاج میں سمو دیا'' ۵۶

شاہ عبدالقادر کا ترجمہ قرآن شاہ رفیع الدین کے ترجمے کے پانچ سال بعد لکھا گیا۔ دونوں ترجمے لفظی ہیں مگر شاہ عبدالقادر نے لفظی ترجمے میں بھی قرآن کے معنوی مفہوم کو پیش نظر رکھا۔ چنانچہ یہ ترجمہ نسبتاً زیادہ پسند کیا گیا۔ بطورِ نمونہ سورۃ ''الفاتحہ'' کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

''سب تعریف اللہ کو ہے جو صاحب سارے جہان کا، بہت مہربان نہایت رحم والا مالک انصاف کے دن کا، تجھی کو ہم بندگی کریں اور تجھ ہی سے مدد

چاہیں، چلا ہم کو سیدھی راہ، راہ ان کی جن پر تم نے فضل کیا، نہ جن پر غصہ ہوا اور نہ بہکنے والا"۔ ۵۷

سورۃ "الکوثر" کے حاشیہ میں لفظ "کوثر" کی تشریح ملاحظہ ہو:

"کوثر نام ہے ایک نہر کا بہشت میں، اس کا پانی دودھ سے سفید اور شہد سے میٹھا جو کوئی ایک بار پیے محشر میں ساری عمر پیاس نہ لگے، اس کا پانی ایک حوض میں بھرتا ہے۔۔۔۔ حضرت ﷺ اور ان کے یار وہاں کھڑے ہیں امت پہنچتی جاتی ہے۔ جو وہاں جا پہنچا اس کا پانی پیا پھر عمر ساری مدت محشر کی پیاس نہ لگے اور اپنے گروہ میں جا ملا، امن میں آیا، جو نہ جا پہنچا افسوس اُس پر"۔ ۵۸

اُردو نثر تاریخی طور پر فارسی روایت کے شدید غلبہ کی زد میں رہی ہے اور روایت کا یہی غلبہ اُردو نثر کے تخلیقی امکانات کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ تھا۔ اس کے اثرات دور کیے بغیر اُردو نثر کا کوئی بھی نیا تجربہ شروع نہ ہو سکتا تھا۔ قرآنِ مجید کے اردو تراجم نے فارسی اسلوب نثر کی روایت کو ترک کر کے اردو نثر کے امکانات کو ظہور پذیر ہونے کا موقع فراہم کر دیا۔ قرآن مجید کے ان اردو تراجم کے حوالے سے ڈاکٹر ابن فرید نے لکھا ہے کہ:

"ان ابتدائی ترجموں میں جو خصوصی وصف ہے وہ لفظی ترجمہ کا ہے۔ یعنی ہر عربی لفظ کے نیچے صحیح ترین اُردو لفظ۔ اس طرف قطعاً توجہ نہیں دی گئی کہ اُردو جملہ مکمل ہوتا ہے یا نہیں۔ مرتب ہوتا ہے یا نہیں۔ صحیح ہوتا ہے یا نہیں۔ اس اسلوبِ ترجمہ سے اُردو زبان کو سب سے زیادہ فائدہ یہ ہوا ہے کہ اس میں وافر لغات کا اضافہ ہوا"۔ ۵۹

چونکہ ان تراجم کا مقصد عوام تک قرآنی مفاہیم کا ابلاغ تھا، لہٰذا ان کی زبان سادہ، عام فہم اور رواں ہے۔ اس طرح کی سادہ اور صاف عبارت اس دور کی عام ادبی نثر میں نہیں ملتی۔ اس نثر میں اسلوب اور طرزِ بیان پر نہیں بلکہ بات اور مقصدیت پر زور ہے یہی نثر کا جدید تصور ہے۔ اسی نثر کی بدولت اُردو میں اظہار کی غیر معمولی صلاحیت پیدا ہو گئی اور یہی اسلوب فورٹ ولیم کالج کے مصنفین اور بعد ازاں سرسید تحریک کے مصنفین کا رہنما بنا۔

مختصر یہ کہ اُردو نثر کے اولین مثالی نمونے دینی کتب و ملفوظات ہی ہیں۔ اُردو نثر کو اولاً وسیلۂ تبلیغ و اظہار بنانے والی دینی تصنیفات ہی ہیں کیونکہ نثر کی سنجیدہ ضرورت بھی دعوتِ دین کے لیے ہی محسوس کی گئی۔ دوسرے علوم اور ادبِ لطیف کے لیے اُردو نثر کا استعمال انیسویں صدی میں کیا گیا۔ اس سے قبل اس کی اہمیت و افادیت کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا گیا۔ اُردو نثر کا مرکزی موضوع نمایاں اور خصوصی طور پر تعمیری رہا ہے۔ کلاسیکی تصانیف خواہ تبلیغِ دین کے لیے ہوں یا صوفیائے کرام کے ملفوظات یا اہم تحریکی و مقصدی تصانیف ہوں، ان سب کے پیشِ نظر زندگی کی مثبت اور اسلامی اقدار ہی ہیں۔

میر امن:

فورٹ ولیم کالج کے مصنفین میں سے سب سے بڑھ کر مقبولیت اور ہر دلعزیزی میر امن دہلوی کے حصے میں آئی۔ ان کی کتاب ''باغ و بہار'' اتنی سادہ، بامحاورہ اور دلچسپ ہے کہ صدیاں گزر جانے کے بعد آج بھی ذوق و شوق سے پڑھی جاتی ہے۔ اس داستان کی مقبولیت کا سبب قصہ نہیں بلکہ دلی کی ہند مسلم تہذیب کی عکاسی ہے۔ فورٹ ولیم کالج کی تحریک نے عوامی دلچسپی کو مدِ نظر رکھتے ہوئے قصوں اور کہانیوں کو اُردو ادب میں پیش کرنے کا بیڑہ اُٹھایا۔ عربی، فارسی اور سنسکرت قصے اُردو میں منتقل ہونے سے فنِ داستان گوئی کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ فورٹ ولیم کالج اور ''باغ و بہار'' کی سادگی و سلاست کے خلاف قدامت پسند ادباء نے ردِ عمل کا اظہار بھی کیا۔ اس کا ثبوت ''فسانۂ عجائب'' کا دیباچہ ہے، جس میں رجب علی بیگ سرور نے واضح طور پر میر امن اور ''باغ و بہار'' پر چوٹیں کی ہیں۔ ''فسانۂ عجائب'' قدیم ادبی روایت کو برقرار رکھنے کی ایک کوشش ہے۔ اس طرح ان داستانوں اور قصے، کہانیوں کے ذریعے اُردو زبان اور ہند مسلم تہذیب کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی رقمطراز ہیں:

> ''تبلیغِ اسلام کا جذبہ اکثر و بیشتر داستانوں اور افسانوں میں ایک مرکزی خیال کی حیثیت رکھتا ہے۔ افسانوں کے اہم اور بنیادی کردار ہمیشہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے علم بردار ہوتے ہیں''۔ [۶۰]

ان داستانوں میں اخلاق و کردار، صبر و تحمل، محبت، ایثار و قربانی اور عزم و ہمت ایسی پسندیدہ

صفات کی بار بار تلقین کی جاتی ہے۔ خیالی کرداروں کے روپ میں ہمیشہ حق و باطل کی معرکہ آرائی پیش کی گئی ہے۔ بقول جمیل جالبی:

"ان کرداروں کا مزاج اس اسلامی عقیدے سے بنا ہے جہاں مایوسی کفر ہے۔ کسی بھی کردار میں عزم کی کمزوری اس لیے محسوس نہیں ہوتی کہ وہ اللہ کی ذات سے ۔۔۔ ذرا بھی مایوس نہیں ہوتا"۔ ۶۱

مختصر یہ کہ اس دور کی مذہبی، سیاسی اور ادبی تحریکات میں اصلاحِ اخلاق پر زور دیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسلمان اپنے سیاسی اور تہذیبی زوال کی ذمہ داری اخلاقی پستی پر ڈالتے تھے۔ اس لیے داستانوں میں وعظ و تلقین کا بالواسطہ طریقہ اختیار کیا گیا۔ اس لحاظ سے ان داستانوں کو اپنے عہد کی اصلاحی تحریکات کا ایک دوسرا پہلو قرار دیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تقدیر و توکل پر بھروسہ، دعا پر اعتقاد، اولیاء اللہ اور درویشوں سے مدد طلب کرنا اور خیر و شر کے معرکے میں خیر یا حق کی فتح داستانوں کے بنیادی موضوعات رہے ہیں۔ آج کا کہانی نویس اصلاحی مقصد کو کہانی میں چھپا دیتا ہے مگر پرانے داستان نویس اخلاقی تعلیم و تبلیغ کے لیے موقع کی تلاش میں رہتے اور جا و بے جا قصے میں سمونے کی کوشش کرتے۔ انور سدید نے لکھا ہے:

"باغ و بہار" محض داستان نہیں بلکہ ایک روحانی تجربے کی تعمیم ہے۔ اس کا اظہار اگرچہ علامتی ہے ۔۔۔ چنانچہ عشق سے نفی انا کا اور سخاوت سے تقسیم ذات کا ذریعہ سامنے آتا ہے۔ درویش ساری جنگ نفسِ امارہ کے خلاف لڑتا ہے"۔ ۶۲

غرض یہ کہ انیسویں صدی کی تمام داستانوں میں جو معاشرتی، تہذیبی و ثقافتی نظام موجود ہے، وہ بہت واضح طور پر اسلامی عقائد، افکار اور روایات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر ابن فرید رقمطراز ہیں

"انیسویں صدی میں جب اُردو فکشن کی ابتداء ہوئی تو موضوع (Theme)، مسائل، عقدے، عروج اور حل (Resolution) کے تار و پود اسلام کے متعین کردہ مطمح ہائے نظر کے مطابق بافت کیے گئے"۔ ۶۳

اُردو نثر کی روایت میں ایک اہم کروٹ۔۔ تقویۃ الایمان:

فورٹ ولیم کالج کے مصنفین کے علاوہ سید احمد شہید کی تحریکِ جہاد کے علماء اور مبلغین نے بھی عام فہم زبان اور سادہ طرزِ بیان کو اُردو میں مستحکم کرنے کی خدمت انجام دی۔ سید احمد شہید نے جس تجدید و اصلاح کا بیڑا اُٹھایا تھا اس کا آغاز شاہ ولی اللہ دہلوی نے اٹھارہویں صدی عیسوی ہی میں کر دیا تھا۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید نے، جو سید احمد شہید کی تحریکِ جہاد کے سرگرم رہنما تھے، ۱۸۲۱ء میں اُردو میں ایک معرکۃ الآرا کتاب لکھی جس کا نام ''تقویۃ الایمان'' ہے۔ اس کے متعلق ڈاکٹر شمس الدین صدیقی رقمطراز ہیں: ''یہ کتاب (تقویۃ الایمان) نہ صرف مذہبی بلکہ ادبی نقطۂ نظر سے بھی اہم ہے کیونکہ اس کا طرزِ تحریر سیدھا سادہ، صاف و سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ تاثیر اور زورِ بیان کا حامل ہے''۔ ۶۴

شاہ اسمٰعیل شہید نے عربی زبان میں ایک رسالہ ''ردالاشراک'' کے نام سے لکھا، جس کا موضوع ردِ رسوم و بدعات تھا۔ اس رسالے میں پہلے قرآنی آیات اور پھر اس کی تائید میں احادیث نقل کی گئی تھیں۔ بعد ازاں شاہ اسمٰعیل نے تبلیغ اور افادۂ عام کی غرض سے ''ردالاشراک'' کے باب اول کا ترجمہ و تشریح سادہ اور عام فہم اُردو زبان میں لکھا اور اس کا نام ''تقویۃ الایمان'' رکھا۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

> ''اول سننا چاہیے کہ شرک لوگوں میں بہت پھیل رہا ہے اور اصل توحید نایاب۔ لیکن اکثر لوگ توحید اور شرک کے معنی نہیں سمجھتے اور ایمان کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ حالانکہ شرک میں گرفتار ہیں۔ سو اول معنی شرک و توحید کے سمجھنا چاہیے تاکہ برائی اور بھلائی ان کی قرآن و حدیث سے معلوم ہو''۔ ۶۵

''تقویۃ الایمان'' اُردو زبان میں پہلی کتاب ہے جس میں لکھنے والا اپنی رائے کو بلا تخصیص خواص و عوام کے آگے لا رکھتا ہے اور اُس کی حمایت اور مخالفت میں، (اُردو نثر میں) بہت سی کتابیں اور رسالے لکھے جاتے ہیں۔ اس طرح اُردو نثر کو فروغ حاصل ہوا۔ ''تقویۃ الایمان'' کی یہ خصوصیت بھی اُردو نثر میں اولیت کا درجہ رکھتی ہے کہ تحریر میں جوشِ خطابت کا سا انداز اور لطف

موجود ہے۔ اس کتاب سے پہلے اُردو کی علمی نثر اتنے جاندار اسلوب میں نہیں لکھی گئی۔ ''باغ و بہار'' کی زبان علمی، تاریخی اور تحقیقی مواد کی پیش کش کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ میر امّن کی زبان صرف داستاں سرائی ہی کے لیے موزوں ہے۔ مثلاً میر امّن نے ''گنجِ خوبی'' لکھی جو مقبول نہ ہو سکی۔

جدید اُردو نثر کا آغاز سرسید اور ان کے رفقاء سے ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ خود سرسید احمد خان کے پیشِ نظر سادہ اور سنجیدہ نثر کا کونسا نمونہ تھا؟ خطوط غالب یا میر امن کی ''باغ و بہار''؟۔ بعض محققین کے نزدیک، مقصدیت، اظہار مدعا، اصلاح و تبلیغ، طرزِ استدلال اور سادگی و سلاست کی بنیاد پر سرسید احمد خان ''تقویۃ الایمان'' سے متاثر ہوئے ہیں۔ پروفیسر آسی ضیائی رقمطراز ہیں:

> ''سرسید کی ادبی و فکری رہنمائی نہ ''باغ و بہار'' نے کی تھی نہ خطوطِ غالب نے بلکہ صرف ''تقویۃ الایمان'' کو یہ شرف پہنچتا ہے''۔ ٦٦

علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ سرسید نے بچپن میں شاہ اسمٰعیل شہید کے وعظ سنے اور بعد ازاں ان کی تصنیفات نے انہیں تقلید کی بندشوں سے آزاد کیا۔ دونوں کا جذبہ و مقصد تبلیغ و اصلاحِ مسلمین ہے۔ دونوں کے مخاطب تمام مسلمان ہیں۔ دونوں اپنا نقطۂ نظر پوری بے باکی سے پیش کرتے ہیں اور یہ خصوصیات باغ و بہار'' اور ''خطوط غالب'' میں موجود نہیں۔ لہٰذا سرسید کے پیشِ نظر مثالی نثری اسلوب صرف تقویۃ الایمان ہی کا ہو سکتا ہے۔

تجدید و احیائے دین کی روایت:

۱۸۵۷ء کا سال برصغیر کی تاریخ میں سیاسی، تہذیبی، اور ادبی لحاظ سے ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد اسلامیانِ برصغیر نے نشاۃِ ثانیہ کے لیے جدوجہد شروع کی۔ علی گڑھ، دیوبند، ندوہ، جامعہ ملیہ اور دارالمصنفین سب ہی اس روحِ عصر کے ترجمان ہیں۔ ان تحریکوں نے زبان و بیان کے لیے وسائل تلاش کیے اور اسلامی اقدار و تصورات کو حالات کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ سرسید نے اُردو ادب میں نئے اسالیب، نئے موضوعات اور مقاصد کا ایک جہانِ نو تخلیق کیا۔

انیسویں صدی کی وہ اُردو نثر جسے سرسید کے تصورِ نثر سے منسوب کیا جاتا ہے، وہ نثر بھی بنیادی طور پر دینِ اسلام کے فروغ کے لیے ہی عالمِ وجود میں آتی ہے۔ مثلاً سرسید کی تفسیر قرآن

نے اُردو نثر میں علم الکلام کے دروازے وا کر دیئے۔ ''خطبات احمدیہ'' کی نثر رواں، توانا اور اثر انگیز ہے۔ بقول ڈاکٹر ابنِ فرید:

''اس میں (خطبات احمدیہ) جو فطری بہاؤ اور جذبہ کی تہذیب ہے وہ اُردو نثر کو سرسید کے بعد صرف چند ہی لوگ عطا کر سکے ہیں۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انیسویں صدی میں اُردو کی معیاری اور اعلیٰ ترین کتاب ''خطبات احمدیہ'' ہی ہے''۔ ٦٧

انیسویں صدی میں علی گڑھ نے فکرِ جدید اور مغربی تہذیبی بالادستی کو ایک امرِ واقعہ کی حیثیت سے تسلیم کیا اور اسلامی فکر کی ایسی تعبیر کی کہ تصادم و تناقض کے بجائے مذہب اور معاشرت، مغربی سائنس اور تمدن سے ہم آہنگ ہو کر دنیوی ترقی کا ذریعہ بن جائے۔ یہ کوشش پورے اخلاق اور مسلمانوں سے دردمندی کے جذبہ کے ساتھ جاری تھی۔ اب دینی فکر کی بجائے دنیوی مطمحِ نظر غالب آنے لگا۔ اس رجحان کے ذریعے نئے چیلنج کو سمجھنے اور اس کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک نئے علم الکلام کی بنیاد رکھی گئی۔ تقابلِ ادیان کی نئی روایت پڑی۔ اور سب سے بڑھ کر جدید تعلیم کی تحریک شروع ہوئی جس کی وجہ سے علی گڑھ ایک نئی فکری اور تہذیبی رو کی علامت بن گیا۔

تجدد اور آزادی کے اس رجحان کا ایک ردِعمل طبقۂ علما کی طرف سے یہ رونما ہوا کہ تصادم اور تقابل سے ایک حد تک گریز کیا جائے اور اسلامی افکار و اقدار اور اخلاقی و معاشرتی روایات کی ممکنہ پاسبانی دینی تعلیم اور وعظ و تلقین کے ذریعے کی جائے۔ اس طرح کم از کم علم و اخلاق کی اس شمع کو روشن اور اس روایت کو باقی رکھا جائے جسے سیاست اور اقتدار کے میدان میں شکست ہو گئی ہے۔ دارالعلوم دیوبند اس رجحان کا نمائندہ ہے۔ یہ بھی اس طرح قدامت کی ملک گیر روایت کی علامت ہے، جس طرح علی گڑھ تجدد اور آزادی کی علامت ہے۔

اپنی روح کے اعتبار سے یہ دونوں رجحان سیاسی شکست اور تہذیبی انتشار کی پیداوار تھے۔ دونوں نے ایک حد تک پسپائی اور مراجعت کی حکمتِ عملی اختیار کی۔ ایک نے تعلیمی اور تمدنی میدان میں تعاون و مسابقت کو اولیت دی اور ذہنی اور فکری میدان میں مصالحت کی روش اختیار کی۔ دوسرے نے تمدنی اور اجتماعی شرکت کے میدان میں پسپائی اختیار کی مگر فکری سطح پر کسی ربط اور سمجھوتہ کو راہ نہ دی۔ دینی طبقہ میں عدمِ معاملت کی حکمتِ عملی اس حد تک بڑھی کہ مسیحی اور خود

ہندوستان سے ابھرنے والے مذہبی حملوں کو چھوڑ کر دوسرے افکار کے چیلنج سے بڑی حد تک صرفِ نظر کیا گیا اور اصل توجہ ماضی کے ورثہ کیحفاظت اور اُسے عوام تک پہنچانے پر مرکوز رہی۔

۱۸۵۷ء کے بعد اسلامیانِ برصغیر کے ساتھ ساتھ عالمِ اسلام کو بھی نئے سماجی، مذہبی، سیاسی اور تعلیمی مسائل درپیش تھے۔ فکری سطح پر مشرق و مغرب کے علوم نے باہمی تصادم کی کیفیت پیدا کردی تھی۔ سیاسی بیداری کی لہر نے اسلامی ممالک میں علمی اور فکری ہر دو پہلوؤں سے قدیم نظامِ حیات کو تاویل و تعبیر کے نئے امکانات سے ہم آہنگ کیا تھا۔ سرسید اور ان کے رفقا نے ایک طرف قدیم نقطۂ نظر، قدیم مسائل، ادب، علوم اور قدیم طرزِ احساس کو نئے حالات کے سامنے بے دست و پا ہوتے دیکھا اور دوسری طرف مغربی علوم، مغربی تمدن اور فکر و احساس کے نئے امکانات کو پیشِ نظر رکھا۔ اس سے ملتی جلتی صورتِ حال مصر، ترکی اور عرب ممالک کو بھی درپیش تھی۔ محمد عبدہٗ، جمال الدین افغانی اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریکات اور علی گڑھ تحریک کے خدوخال میں مشابہت کا سبب عوامل کی یہی مماثلت ہے۔

فکری سطح پر عالمِ اسلام کو عباسی دور میں اسی طرح کے حالات کا سامنا تھا جب یونانی علوم نے مسلمانوں سے افکار کی نئی ترتیب کا تقاضا کیا۔ "دور سرسید میں مغربی سائنس اور روحانی اقدار کے بجائے مادی اقدار کی اہمیت نے معاشرتی، مذہبی، ادبی، علمی اور اقتصادی زندگی کو چیلنج پیش کیا" ۶۸۔ اس نے ایک خاص طرح کے علمِ کلام نے جنم لیا اور یہ رجحان بروئے کار آیا کہ معجزوں کی سائنسی و عقلی تاویل و تعبیر کی جائے تاکہ مذہب اور سائنسی انکشافات میں مطابقت پیدا کی جاسکے۔

مولوی نذیر احمد:

سرسید اور ان کے رفقا کے کارناموں کی فنی اور ادبی قدر و قیمت پر زیادہ توجہ صرف کی گئی ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارے دینی مسائل کا ایک مجتہدانہ حل بھی ان کا مرہونِ منت ہے۔ مولوی نذیر احمد سرسید کے رفقاء میں اپنے دینی علم کی وجہ سے اہمیت کے حامل تھے۔ ان کے علمی کارناموں کا فکری اور دینی پہلو لائقِ توجہ ہے۔ انہوں نے اجتہاد کو دینی فکر کا لازمہ قرار دیا۔ وہ سرسید کے طریقِ استدلال کے قائل اور عقلیت پسند تھے لیکن انہوں نے سرسید کی انتہا پسندانہ تعبیر و تفسیر کو پسند نہیں کیا۔ دراصل وہ مذہبی امور میں معتدل عقلیت پسندی پر

کار بند رہے۔ یہ وہ راستہ تھا جسے آگے چل کر شبلی اور بعض دوسرے اکابر نے اختیار کیا۔ سرسید مذہبی معاملات میں انقلابی جب کہ نذیر احمد محض مصلح تھے۔ مولوی نذیر احمد نے مسلمانانِ ہند کی دینی رہنمائی کے لیے قرآنِ حکیم کا بامحاورہ اردو میں ترجمہ کیا۔ ان کے ترجمۂ قرآنِ پاک کے متعلق ڈاکٹر وحید قریشی لکھتے ہیں:

> ''نذیر احمد کا ترجمۂ قرآن اس لحاظ سے انقلاب آفریں ضرور ہے کہ اس میں انھوں نے جو زبان استعمال کی ہے اس میں محاورہ اور روزمرہ کے علاوہ جملوں کے دروبست کو اردو قواعد کا تابع کر دیا ہے۔ اس سے قبل قرآنِ پاک کے اردو تراجم میں عربی قواعد کا لحاظ رکھا جاتا تھا''۔ ۶۹

مولوی نذیر احمد مذہبی عقائد اور سائنسی انکشافات کی مطابقت کے قائل ضرور تھے مگر انہوں نے احیائے دین کے لیے سرسید کے مسلک کی انتہا پسندانہ روش کی بجائے معتدل راستہ اختیار کیا۔ مولوی نذیر احمد مصلح بھی تھے اور ناول نگار بھی۔ ان کے سات ناولوں کے ادبی اور فنی پہلو اپنی جگہ اہم تھے مگر انہوں نے ناول نگاری کو اپنی مقصدیت اور اصلاح کا وسیلہ بنایا۔ انہوں نے اپنے ناولوں میں حسن و عشق کے بجائے دہلی کے مسلمان شرفا کی زندگی کو اپنا موضوع بنایا۔ اُن کے دینی جذبے نے ان کے فن کو بھی متاثر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ناولوں میں پند و موعظت، مباحثوں اور مناظروں کی صورت میں مقصدیت کی کھلی تبلیغ موجود رہی۔

شبلی نعمانی:

شبلی نعمانی (۱۸۵۷ء-۱۹۱۴ء) سرسید تحریک اور بعد ازاں اتحادِ اسلامی کی تحریک کے پہلے بڑے مفکر اور رہنما تھے۔ اُن کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ اسلامیانِ ہند میں تاریخی احساس پیدا کر کے احیائے اسلام کا کام لیا جائے۔ اسی لیے انہوں نے سرسید کے علم الکلام اور فلسفۂ سیاست کی مخالفت کی۔ اور انہوں نے اپنی مذہبی فکر کو جارحانہ سیاسی و ملی نصب العین سے ہم آہنگ کر کے اپنے لہجے میں شدت اور توانائی پیدا کی۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے کہ شبلی، ان کے رفقاء اور تلامذہ کی سب بڑی غایت یہ تھی کہ اسلام کو جدید سائنس اور علم کی دنیا میں کامیاب ترین

مذہب ثابت کیا جائے اور جو لوگ مغرب سے متاثر ہو کر اسلام کے مستقبل اور اُس کی حقانیت سے مایوس ہو رہے تھے، اُن کے دلوں میں پھر سے یقین و ایمان کی روح پھونکی جائے۔ سیاسی محکومی سے مسلمانوں کی ملی زندگی میں جو تہذیبی خلا رونما ہوا شبلی نے اُسے پر کرنے کے لیے ادب، تاریخ اور تمدن کا پل باندھا۔ انہوں نے ایک طرف مستشرقین کے چیلنج کا محکم جواب دیا اور دوسری طرف قوم کو اپنی تاریخ اور تمدن پر فخر اور اعتماد کے جذبات سے سرشار کیا۔

شبلی نے مغربی تعلیم اور مغربی طرزِ زندگی کے خلاف جہاد کی غرض سے علی گڑھ کالج کے مقابلے میں ندوۃ العلماء کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا۔ شبلی کے مقاصد کو بعد ازاں مولانا ابوالکلام آزاد نے ''الہلال'' کے ذریعے اور سید سلیمان ندوی نے رسالہ ''معارف'' کے وسیلے سے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ انہوں نے ''سیرت النبی ﷺ'' ''الفاروق'' ''سیرت النعمان'' اور ''المامون'' کے ذریعے مسلمانوں کی تاریخ کے تابناک پہلو اجاگر کیے۔ شبلی کی فکر اور اسلوبِ نثر کی پیروی ابوالکلام آزاد، سید سلیمان ندوی اور مولانا مودودی نے کی۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا ہے کہ:

> ''آزادی وطن سے بین الملیت تک کی جو ذہنی تحریکیں اُردو ادب میں چلیں، ان کا پیش رو شبلی کے سوا کسی اور کو نہیں کہا جا سکتا۔۔۔۔ اقبال، ابو الکلام آزاد اور مولانا مودودی۔۔۔ نے اپنے اپنے کارنامے اسی فضا میں انجام دیے جو شبلی نے قائم کی تھی''۔ ۷۰

غرض یہ کہ بیسویں صدی کی اُردو نثر کا وہ اسلوب جو زمانے کے اجتماعی مزاج کا آئینہ دار ہے، شبلی کی تحریروں سے اجاگر ہوا۔ خورشید احمد نے لکھا ہے :

> ''شبلی کی علمی روایت میں عقلیت، تاریخیت اور حرکیت کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔۔۔ نئے دور میں عقلیت کی روایت نے آزاد، اقبال اور مودودی کی تحریرات میں بالکل نیا آہنگ اختیار کیا اور ایک نیا علم الکلام تیار ہوا جو عباسی دور کی ذہنی فضا میں نہیں بلکہ بیسویں صدی کے افکار و مسائل کے درمیان معرضِ وجود میں آیا''۔ ۷۱

تجدید و احیائے دین کے حوالے سے شبلی نعمانی نے علی گڑھ اور دیوبند کی تحریکوں سے الگ

ایک راستہ نکالنے کی کوشش کی تا کہ قدیم و جدید کے امتزاج سے اسلام کی خدمت عصری تقاضوں کے مطابق ہو سکے۔ اسی مقصد سے ندوہ قائم ہوا۔ اسلامی تاریخ کی طرف شبلی اور رفقاء دار المصنفین کی خصوصی توجہ رہی۔ رفقاء دار المصنفین میں سید سلیمان ندوی اور عبد السلام ندوی نے شبلی کے تصورات کو پیشِ نظر رکھ کر اسلام کے اخلاقی و معاشرتی معیار کو اپنی تنقیدات کی بنیاد بنایا ہے۔ دار المصنفین کے رسالے ''معارف'' نے بھی بڑی علمی و ادبی خدمات انجام دی ہیں۔ یہ حلقہ تنقید کی طرف مائل رہا ہے اسی لیے تخلیقی ادب یعنی شعر، افسانہ اور ناول کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ اسی بنا پر ڈاکٹر عبدالمغنی کی رائے یہ ہے کہ:

> ''اگر خالص ادبی تنقید کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اُردو کے سب سے بڑے نقاد شبلی ہیں نہ کہ حالؔی اور شعر العجم، تنقید کی سب سے اہم دستاویز، ذوق اور شعور دونوں اعتبار سے۔۔۔ حالؔی کے برخلاف شبلی نے کبھی پیرویِ مغربی کی تلقین نہیں کی''۔ ۲۷

مولانا ابوالکلام آزاد:

اُردو نثر کو سب سے پہلے ابوالکلام آزاد نے اسلام کے نصب العینی تصور سے مالا مال کیا۔ انہوں نے نثر کو سیاسی سماجی اور ملی تحریکوں سے وابستہ کر دیا اور احیائے اسلام کے لیے سیاسی شعور اور تحریکی عنصر کو لازمی قرار دیا۔ ابوالکلام آزاد نے یکم جون ۱۹۱۲ء کو کلکتہ سے ''الہلال'' کا اجراء کیا جس سے علمی اور سیاسی میدان میں اُن کا غلغلہ بلند ہوا۔ شبلی نے مسلمانوں کو ماضی پر اعتماد کرنا سکھایا اور اُن کا تمدنی تاریخ سے تعلق قائم کیا۔ ابوالکلام آزاد نے اس میں تعمیری جارحیت کا رنگ پیدا کیا۔ انیسویں صدی میں اسلامیانِ ہند کے لیے نجات کی راہ مغربی تمدن کی پیروی تجویز ہوئی۔ بیسویں صدی میں مغربی فکر اور تہذیب و تمدن پر تنقیدی نگاہ ڈالی گئی۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے اُردو نثر، صحافت اور خطابت کو مغربی فکر اور تمدن پر کڑی نکتہ چینی کے لیے وقف کر دیا۔ ان کے جوش اور ولولہ کی فراوانی اور خطیبانہ اسلوبِ بیاں نے اسلامیانِ ہند کو جگایا اور میدانِ کارزار میں لا کھڑا کیا۔ انہوں نے مذہبی احساس کو سیاسی شعور اور ادبی رنگ عطا کیا بقول خورشید احمد: ''مذہب، سیاست اور ادبیت اس قوسِ قزح کے مختلف رنگ ہیں جسے ہم مولانا ابوالکلام آزاد کی رومانیت قرار

دیتے ہیں"۔ ۳ے

انہوں نے "تذکرہ"، "ترجمان القرآن" اور "غبارِ خاطر" میں شبلی کی انشاپردازانہ نثر سے خوشہ چینی کی۔ مولانا ابوالکلام آزاد دارالمصنفین سے متعلق نہ تھے مگر شبلی کے شاگردوں میں ان کا رتبہ تسلیم شدہ ہے۔ وہ اپنے استاد سے کئی معنوں میں مختلف تھے۔ شبلی بنیادی طور پر مصنف تھے اور بیشتر وقت تصنیف وتالیف میں مصروف رہے۔ لیکن مولانا ابوالکلام آزاد نے خطابت، سیاست اور صحافت سے ہمہ گیر اور موثر کام لیا۔ "الہلال" اور "البلاغ" کے ذریعے انہوں نے خلافتِ علیٰ منہاج النبوت کی ایک منظم تحریک چلائی اور اپنا پیغام جدید تعلیم یافتہ لوگوں تک پہنچایا۔ انہوں نے اپنے بلند اور اعلیٰ خیالات کے لیے پُرشوکت اسلوب اختیار کیا۔ بقول ڈاکٹر سید عبداللہ: ان کا بے پایاں جوش اور وسیع علم، معمولی الفاظ کے پیمانہ میں نہیں سما سکتا۔ ۴ے

شبلی کے بعد ابوالکلام آزاد پہلے بڑے مصنف ہیں جنہوں نے مذہبی تصانیف کا معیار بلند کیا اور جدید علمی نظریات سے مستفید ہوئے۔ اُن کا بنیادی مقصد احیائے اسلام تھا۔ انہوں نے اسلامیانِ ہند میں بیداری، جرأت اور ہمت کے جذبات برانگیختہ کیے۔

ابوالکلام آزاد نے دینِ اسلام کی صداقت کا معیار مغربی عقلیت اور سائنسی قوانین کے بجائے اسوۂ رسول ﷺ کو بنایا۔ وہ سرسید کے برعکس قدیم روایات کا احیا چاہتے تھے اور شبلی کی طرح تاریخی وتہذیبی تسلسل کے قائل تھے۔ وہ عظمتِ رفتہ کے احیاء کو اپنا نصب العین قرار دیتے تھے اور عقل کے مقابلے میں وجدان اور عشق پر زور دیتے تھے۔

ابوالکلام آزاد نے دبستانِ سرسید کی عقلیت ومغربیت کے مقابلے میں حبِ ملی اور مشرقیت کا امتزاج پیش کیا۔ یہ کام ان سے پہلے کچھ شبلی اور کچھ اکبرالہٰ آبادی نے بھی کیا تھا۔ لیکن ابوالکلام آزاد نے اُردو نثر میں مذہب عقل کے مقابلے میں مذہب عشق کی تجدید کی۔ سرسید نے مشرقی تہذیب وتمدن میں مغربی تہذیب وتمدن کا جو پیوند لگانے کی کوشش کی تھی وہ اس کے خلاف تھے۔ اسی لیے وہ قدیم روایات کا احیاء چاہتے تھے اور ایک شاندار ماضی کے نمونے پر ایک نصب العینی مستقبل کے داعی تھے، جس کی تعمیر میں جدوجہد، عملِ پیہم، سرگرمی، آزادی، حق گوئی، خودداری اور خودشناسی کے اوصاف ضروری تھے۔

نگار:

مغرب میں چودہویں صدی سے انیسویں صدی تک پہنچتے پہنچتے وہ ہمہ گیر انقلاب اپنی تکمیل کو پہنچ گیا جس کے نتیجے میں جدید انسان نے ''خدا'' کی جگہ استقرائی سائنس کی بنیاد پر فکر و عمل کی پوری دنیا ازسرِ نو ترتیب دی۔ اب توجہ کا مرکز مابعد الطبیعات اور دینیاتی مسائل نہ تھے بلکہ طبیعات کی دنیا تھی۔ مذہبی زندگی کے بارے میں عمومی رویہ عدم دلچسپی، مخالفت اور ایک گونہ حقارت کا اختیار کیا گیا۔ مغرب کی تشکیک، الحاد اور لادینیت کے اثرات برصغیر پر بھی مرتب ہونا شروع ہوئے۔ نیاز فتح پوری کی زیرادارت ۱۹۲۱ء میں ''نگار'' کا اجراء ہوا۔ یہ رسالہ علمی و ادبی مقاصد کے لیے نکالا گیا تھا لیکن بہت جلد اس نے مذہبی تنقید کا آغاز کیا۔ ''نگار'' میں مغرب کے تتبع میں مذہب، خدا، وحی، آخرت، ملائکہ اور روح وغیرہ کے موضوعات پر نام نہاد سائنسی عقلیت اور لادینی نقطۂ نظر سے مباحث چھیڑے گئے۔ ''اُردو زبان اور مسلمان قارئین کے دائرے میں تشکیکی وارتدادی فکر کا یہ پہلا واضح حملہ تھا'' ۵۷۔ علاوہ ازیں ''نگار'' نے ایسے مضامین بھی شائع کیے جن میں قرآنِ پاک کے وحی ہونے میں شبہ کیا گیا، حدیث کی حجیت کو چیلنج کیا گیا، روزے اور نماز کی تعداد پر کلام کیا گیا۔

انقلابِ روس (۱۹۱۷ء) کے بعد برِصغیر میں اشتراکیت بحث و گفتگو کا موضوع بن گئی تھی۔ پنڈت نہرو نیسوشلزم کی کھلے بندوں تبلیغ شروع کر دی۔ نوجوان نسل پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ ۱۹۲۵ء میں پہلی آل انڈیا کمیونسٹ کانفرنس منعقد ہوئی اور اشتراکی افکار و نظریات کی اشاعت شروع ہوئی۔ ترقی پسندوں نے قدیم معاشرتی اقدار کے علاوہ مذہب و اخلاق اور روحانیت و وجدان کو بھی بالخصوص ہدفِ ملامت بنایا۔

اسلام کے خلاف ایک محاذ مسیحین اور مستشرقین کی طرف سے کھلا ہوا تھا تو دوسری طرف بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندو دھرم اور تہذیب کے احیاء کی تحریکوں میں جارحیت کا رنگ نمایاں ہوا۔ ایک طرف ہندو اہلِ قلم نے مسلمانوں کی خون آشامی اور جنگ جوئی کا تذکرہ مبالغہ آمیز پیرائے میں شروع کیا اور دوسری طرف قرآنِ پاک، سیرتِ نبوی ﷺ اور اسلامی شعائر پر تنقید کر کے مناظرہ و مجادلہ کی کیفیت کو تیز تر کیا۔ آریہ سماج اور راشٹریہ سیوک سنگھ کا آغاز بھی ہوا۔ ڈاکٹر مونجے نے ۱۹۲۲ء میں ''سنگھٹن'' کے نام سے ایک تحریک چلائی۔ اس تحریک کا مقصد برصغیر

سے مسلمانوں کو ختم کرنا تھا۔اسی طرح ''شدھی'' کے نام سے ایک ہندو تحریک سوامی شردھانند نے شروع کی۔اس کی غرض و غایت بھی مسلمانوں کو ہندو بنانا یا ہندوستان سے نکالنا تھا۔ان تمام حالات وواقعات نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے راستے الگ الگ کر دیے۔

مسلم رہنماؤں نے اخبارات کے ذریعے ہندوؤں کے پروپیگنڈے کا بھرپور اعتماد کے ساتھ جواب دیا۔''زمیندار''، ''ہمدرد''، ''الہلال''، ''البلاغ''، ''انقلاب'' اور دیگر اخبارات کے ذریعے مسلمانوں کے مذہبی اور سیاسی خیالات کی نمائندگی ہوئی۔شبلی، ابوالکلام آزاد، ظفر علی خان اور محمد علی جوہر وغیرہ ادب، سیاست اور صحافت کے مردِ میدان تھے۔ابوالکلام آزاد کا ''الہلال'' اُردو صحافت کا وہ پہلا سنجیدہ اخبار ہے جس میں ''افکار و حوادث'' کے نام سے طنزیہ کالم اور ''فکاہات'' کے عنوان سے طنزیہ شاعری نے اپنے سفر کا آغاز کیا۔اس کے بعد ''زمیندار'' ''ہمدرد'' ''انقلاب'' اور دیگر اخبارات میں فکاہی کالم باقاعدگی سے شائع ہونے لگے۔اس ضمن میں ڈاکٹر ظفر عالم ظفری نے لکھا ہے کہ:

> ''اس دور میں مسلمان طنز نگاروں نے کسی نہ کسی صورت اسلام سے رہنمائی ضرور حاصل کی اور جس نے اسلامی، سیاسی اور سماجی ضابطوں سے انحراف کیا، اسے طنز نگاروں کے شدید وار سہنے پڑے''۔ ۷۶

ابوالکلام آزاد کی تحریریں ''الہلال'' اور ''البلاغ'' کے حوالے سے سامنے آئیں۔اسلام کے بارے میں ان کی نظر گہری تھی۔''الہلال'' ایک علمی، ادبی، سیاسی اور مذہبی رسالہ تھا۔اس میں زیادہ تر مضامین خود ابوالکلام آزاد لکھتے تھے۔خطیبانہ رنگ اور اصلاحی جذبہ ان کی تحریروں کی اہم خوبی ہے۔انہوں نے ''افکار و حوادث'' کے عنوان سے فکاہی کالم نگاری کا باقاعدہ آغاز کیا۔''الہلال'' کا مقصد دعوتِ حق کے ساتھ اہلِ ہند کے سیاسی شعور کو بیدار کرنا اور انگریزوں کے ظالمانہ اور منفی رویوں کو منظر عام پر لانا تھا۔ڈاکٹر ظفر عالم ظفری نے لکھا ہے کہ:

> ''مولانا آزاد کے ''افکار و حوادث'' ''حدیث الغاشیہ'' اور دیگر مضامین در اصل ان کے حساس دل کی گہرائی سے اُٹھنے والی ٹیسیں ہیں۔آزاد کی طنز خالصتاً تعمیری اور اصلاحی ہے''۔ ۷۷

ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خان کی طرح مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور نصر اللہ خان عزیز

نے بھی اسلامی نقطۂ نظر کے حامل کالم لکھے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خان کا لب ولہجہ سمندر کے سکوت کی بجائے دریاؤں کا جوش وجذبہ ہے۔ ان کے مقابلے میں عبدالماجد دریا آبادی اور نصر اللہ خان عزیز ٹھنڈے دل ودماغ اور جذبات کے مالک ہیں۔ عبدالماجد دریا آبادی لطیف انداز اور دھیمے پن کی وجہ سے معروف ہیں اور ان کے ہاں مبلغانہ انداز بھی نہیں ملتا۔

عبدالماجد دریا آبادی نے ۱۹۲۵ء میں ہفت روزہ ''سچ'' سے فکاہی کالم نگاری کا آغاز کیا۔ ان کے کالم کا نام ''سچی باتیں'' تھا۔ ۱۹۳۴ء تک ''سچ'' نکلتا رہا۔ بعد میں اس کا نام ''صدق'' اور پھر ''صدقِ جدید'' ہوا۔ مولانا کا کالم ہر اخبار میں شائع ہوتا رہا۔ قیام پاکستان کے بعد روزنامہ ''نوائے وقت'' میں بھی ان کا کالم باقاعدگی سے شائع ہوتا رہا۔ مولانا کا موضوع اگرچہ اسلامی روایات سے متصادم نظریات وعقائد تھے۔ تاہم ان کی تحریروں پر اصلاحی جذبہ غالب نہیں۔ وہ اپنی بات منوانے کے لیے نہ تو مبلغ کا روپ دھارتے اور نہ ہی متشدد رویہ اختیار کرتے تھے۔ ڈاکٹر ظفر عالم ظفری نے لکھا ہے:

> ''مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے ہر اس شخص، جماعت، گروہ، حکومت، مسلمان اور غیر مسلم پر طنز کی جس نے اسلامی اصولوں کو ٹھکرایا۔ انہوں نے مسلمان، انگریز اور ہندو تینوں پر طنز کی مگر اس طرح کہ پڑھنے والا ان کی تحریر سے باغی نہ ہو۔۔۔ ان کے طنز کا بنیادی حربہ موازنہ ہے۔ وہ ہر عمل اور قول کا موازنہ اسلامی احکامات سے کرتے۔ اس طرح وہ باطل پر چوٹ بھی کردیتے اور سچ کا اظہار بھی ہوجاتا''۔ ۷۸

مولانا کی طنز اگرچہ مذہبی اقدار کے اختلاف سے جنم لیتی ہے لیکن وہ میانہ روی اختیار کرتے ہیں اور کہیں بھی حدِ اعتدال سے تجاوز نہیں کرتے۔

نصر اللہ خان عزیز نے بھی ایک طویل عرصے تک خالص اسلامی طنزیہ کالم لکھے۔ ان کے کالموں میں موضوعات کی وسعت، طنز میں شدت اور ظرافت کی آمیزش مولانا عبدالماجد دریا آبادی سے کہیں زیادہ ہے۔ نصر اللہ خان عزیز کے کالم پکے اور سخت گیر مسلمان کی مانند ہیں جن کو جہاں اور جو بھی غیر اسلامی فعل نظر آیا فوراً لتاڑ پچھاڑ شروع کردی۔ سیاست ہو یا سیاست دان، سماج ہو یا سماجی اقدار، مسلمانوں میں ہو یا غیر مسلموں میں، غرض کہیں بھی وقوع پذیر ہونے والی

غیر اسلامی حرکت نصر اللہ خان عزیز کے لیے تازیانے کا کام کرتی تھی۔ ڈاکٹر ظفر عالم ظفری لکھتے ہیں:

"نصر اللہ خان عزیز نے اپنی ساری زندگی اسلامی اصولوں کی پاسداری میں صرف کی اور غیر اسلامی اعمال وافعال کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ ان کی طنزیات کے سوتے اسلامی اور غیر اسلامی، حق اور باطل، سچ اور جھوٹ، تاریک اور روشن، دین اور کفر کے ٹکرانے سے ہی پھوٹتے ہیں"۔ ۷۹

نصر اللہ خان عزیز نے اپنی صحافیانہ زندگی کا آغاز ۱۹۲۴ء میں "مدینہ" بجنور سے کیا۔ وہ ۱۹۳۵ء تک "مدینہ" کے ایڈیٹر رہے۔ ۱۹۳۶ء میں کچھ عرصہ کے لیے "زمیندار" سے بھی وابستہ ہوئے۔ اسی عرصے میں (۱۹۳۸ء میں) انہوں نے اخبار "زمزم" کا اجراء کیا۔ اس میں وہ "سیرو سفر" کے عنوان سے فکاہی کالم لکھتے تھے۔ اس سے الگ ہوئے تو "مسلمان" نکالنے لگے۔ "مسلمان" بند ہوا تو اس کی جگہ "کوثر" (لاہور) نے لے لی۔ یہ سہ روزہ تھا اور لاہور سے نکلتا تھا۔ اس کا پہلا پرچہ ۲۱ اپریل ۱۹۴۴ء کو منظر عام پر آیا اور ۱۹۵۲ء تک نکلتا رہا۔ نصر اللہ خان کا منفرد اور مشہور ظریفانہ کالم "تیر ونشتر" "کوثر" میں شائع ہوتا تھا۔

۱۹۴۰ء میں نصر اللہ خان عزیز جماعتِ اسلامی میں شامل ہوگئے۔ ۲۶ جولائی ۱۹۴۸ء میں مولانا نے "تسنیم" کا اجراء کیا۔ یہ روزنامہ جماعتِ اسلامی کا ترجمان تھا۔ نصر اللہ خان عزیز جس اخبار سے بھی رشتہ جوڑتے "تیر ونشتر" اور "سیر وسفر" کے کالم ساتھ لے جاتے۔ ان کا سب سے اہم کالم "تیر ونشتر" ہی ہے۔ یہ کالم اسلامی سچائیوں کا علم بردار اور حق کا نقیب تھا۔ ڈاکٹر ظفر عالم ظفری نے لکھا ہے:

""تیر ونشتر" کا موضوع مذہب اسلام اور مذاہب عالم تھے۔ ہر وہ قول و فعل جو اسلامی تہذیب وثقافت سے برسر پیکار ہوتا نصر اللہ خان عزیز کا موضوع بن جاتا۔ انہوں نے اس کالم کے ذریعے غیر اسلامی طرز زندگی پر گہری طنز کی۔ اسلام کی آفاقیت اور حقانیت کو واضح کیا"۔ ۸۰

اسلامی اقدار کی پامالی پر نصر اللہ خان عزیز تیر چلاتے اور جسم وروح کی طہارت کے لیے نشتر استعمال کرتے تھے۔ ان کا بنیادی حربہ تضاد ہے۔ وہ ہر عمل، ہر فعل، ہر تہذیب اور رسم ورواج

کا اسلامی تہذیب و ثقافت سے موازنہ کرتے ہیں اور اس موازنہ و تقابل سے طنز خود بخود جنم لیتا ہے۔ سیاسی بے راہ روی ہو یا سماجی، معاشی بے اعتدالی ہو یا کوئی مذہبی ناہمواری وہ ہر جگہ اسلامی روایات کا سہارا لے کر حق اور باطل کو الگ الگ کر دیتے۔

تحریکِ عدمِ تعاون کے خاتمے سے ہندو اور مسلمان دونوں کی راہیں الگ الگ ہو گئیں۔ اب اسلامیانِ ہند نے اپنا ہدف اس سیاسی آزادی کو قرار دیا جو اسلام کی آزادی اور مسلمانوں کے تہذیبی احیاء کا ذریعہ بن سکے۔ مشترکہ جدوجہد (تحریکِ عدم تعاون) کو گاندھی جی نے یک طرفہ ختم کر دیا اور خلافت کی تحریک کو ترکوں کے انہدامِ خلافت نے غیر موثر بنا دیا۔ یہ دونوں فیصلے مسلمانانِ ہند نے نہیں کیے تھے۔ حالانکہ ان دونوں تحریکوں کے لیے انہوں نے جان کی بازی لگا دی تھی۔ اسلامیانِ ہند نے اس سے یہ سبق سیکھا کہ اب اپنی جدوجہد ان مقاصد کے لیے کی جائے جن پر فیصلہ کا اختیار خود انہیں حاصل ہو۔ اسی بنا پر مسلمانانِ ہند کے ہاں عالمِ اسلام کے مقاصد کی جگہ قومی مقاصد و مسائل نے لے لی۔ اور بعد ازاں اسی وجہ سے نظریۂ پاکستان کی صورت گری ہوئی۔

تحریکِ خلافت کا اصل سبب اور محرک مذہب تھا۔ اس کی ناکامی کے باوجود اس کا ایک اہم اثر ملی احیاء اور مسلم تصورِ قومیت کی صورت میں سامنے آیا۔ اس تحریک کے اثرات دو قومی نظریہ اور تحریکِ پاکستان کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ تحریکِ پاکستان نے جس بنیاد پر مقبولیت حاصل کی وہ یہ تھی کہ اسلام ایک مکمل نظامِ حیات ہے جو وضو اور طہارت کے چھوٹے چھوٹے مسائل سے لے کر معیشت، معاشرت اور سیاست کے بڑے سے بڑے معاملات میں کارفرما ہے۔ خورشید احمد نے لکھا ہے کہ:

> "مسلمان زندگی کا کوئی ایسا اجتماعی تخیل گوارا نہیں کر سکتے جو اسلام کے اجتماعی تصورات سے متصادم یا انہیں نظر انداز کر کے وجود میں آئے۔ اس احساس کو دینی فکر اور اجتماعی تحریک کی شکل دینے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ اسمٰعیل کا بہت بڑا ہاتھ ہے۔ دورِ جدید کے دینی ادب نے اسی روایت کو دوبارہ قائم کیا۔۔۔ اسی بات کو اقبال نے ہندوستان میں، اسلام کی مرکزیت کے حصول کا نام دیا اور یہی فکر اور یہی آرزو و مطالبہ پاکستان کی صورت میں منتقل ہوئی"۔ [۸۱]

تحریکِ اسلامی:

دو عالمی جنگوں کا درمیانی وقفہ برِ صغیر کے مسلمانوں کے لیے بڑا پر اضطراب دور تھا۔ یہ دور سیاسی پسپائی اور آزادی کی جدوجہد کے درمیان میں ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس دور میں ملت کے نئے فکری سانچوں کی صورت گری ہوئی۔ مسیحی اور ہندو اہلِ قلم کی فکری یلغار کے ساتھ ''نگار'' نے تشکیک والحاد کو فروغ دے کر ذہنی انتشار پیدا کیا۔ ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک کا آغاز ہوا تو علم و ادب اور سیاست و تمدن کے شعبوں میں مسلمانوں کے تشخص کو خطرات لاحق ہوئے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب ۱۹۳۲ء میں مولانا مودودی نے حیدر آباد (دکن) سے ''ترجمان القرآن'' کے ذریعے اپنی تجدیدی تحریک کا آغاز کیا۔

تحریکِ خلافت کے بعد علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء میں پاکستان کا تصور پیش کر کے تحریکِ پاکستان کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۳۶ء میں علامہ اقبال نے قائد اعظم محمد علی جناح کو متواتر کئی خطوط لکھ کر قوم کی قیادت کے لیے آمادہ کیا۔ اس وقت تک مولانا مودودی ''مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش'' لکھ کر برصغیر کے مسلم دانشوروں کو یہ دعوتِ فکر دے چکے تھے کہ اگر علم و ادب اور تمدن و سیاست کے شعبوں میں منظم جدوجہد کا آغاز نہ ہوا تو مسلمانوں کا تشخص ختم ہو سکتا ہے۔ اسی زمانے میں اقبال نے پٹھان کوٹ میں دارالسلام کا علمی اور تعلیمی ادارہ قائم کیا اور مولانا مودودی کو مشورہ دیا کہ وہ حیدر آباد (دکن) سے پٹھان کوٹ منتقل ہو جائیں اور اپنا رسالہ ''ترجمان القران'' وہیں سے شائع کریں۔ لیکن مولانا مودودی جب پٹھان کوٹ منتقل ہوئے تو علامہ اقبال کا انتقال ہو چکا تھا۔ یہ ۱۹۳۸ء کے اوائل کا زمانہ تھا۔ ۱۹۴۰ء میں وہ تاریخی ''قراردادِ لاہور'' پاس ہوئی، جس سے تحریکِ پاکستان کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ اس کے ایک سال بعد ۱۹۴۱ء میں ''جماعتِ اسلامی'' کے نام سے ایک تحریکی تنظیم کی بنیاد رکھ دی گئی اور مولانا مودودی اس کے امیر منتخب ہوئے۔

اس تنظیم (جماعت اسلامی) کی غایت یہ تھی کہ برصغیر میں ایسے بیدار مغز اور دیانت دار لوگ موجود ہوں جو اپنا تعمیری کردار بھی ادا کر سکیں۔ مولانا مودودی کی بصیرت، طرزِ فکر اور روشن و بلیغ اندازِ ترسیل نے ان خوابوں کو حقیقت میں بدل دیا جو گزشتہ نصف صدی میں متعدد اہلِ قلم اور اہلِ نظر اسلامی فکر کے احیاء اور اسلامی تہذیب کی نشاۃِ ثانیہ کے سلسلے میں دیکھ رہے تھے۔ مولانا مودودی نے دورِ جدید سے مطابقت رکھنے والے دلائل و براہین سے یورپ کی فکری یلغار کا مقابلہ کیا اور

تجدید واحیائے دین کا فریضہ انجام دیا۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی:

سید ابوالاعلیٰ مودودی نے پہلی جنگِ عظیم کے بعد دینی موضوعات پر لکھنا شروع کیا۔ ان کے مضامین ''الجمعیۃ'' کے علاوہ ''معارف''، نگار، مخزن اور دوسرے علمی رسائل میں شائع ہوتے تھے۔ مولانا مودودی نوعمری ہی میں ''الجمعیت'' دہلی کے مدیر مقرر ہوئے۔ ۱۹۲۸ء میں جمعیت علمائے ہند کی کانگرس سے مفاہمت کی حکمتِ عملی سے اختلاف کی بنا پر استعفیٰ دے دیا۔

مولانا مودودی کی پہلی علمی کتاب ''الجہاد فی الاسلام'' ۱۹۲۸ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب ایک محقق اور عالم کی حیثیت سے مولانا مودودی کے تعارف کا ذریعہ بنی۔ اس زمانے میں ان کی صحافیانہ تحریروں میں ابوالکلام آزاد کی جھلک نظر آتی ہے، جب کہ ان کے تحقیقی کام پر شبلی کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۱ء کے درمیان میں انہوں نے تاریخ کے موضوع پر کئی کتابیں لکھیں جن میں: ''سلاجقہ''، ''دکن کی سیاسی تاریخ'' اور ''دولت آصفیہ اور حکومت برطانیہ کے سیاسی تعلقات'' وغیرہ اہم ہیں۔ اس کے بعد مولانا مودودی کا اپنا مخصوص رنگ ابھرتا ہے۔ انہوں نے اسلام کی دعوت کو ایک نئے سلیقے کے ساتھ پیش کرنے کے جس کام کا آغاز ''الجہاد فی الاسلام'' (۱۹۲۸ء) سے کیا تھا، وہ اب ''ترجمان القرآن'' (۱۹۳۲) کی صورت میں ایک تجدیدی تحریک کی شکل اختیار کر گیا۔ بہت سے اہل علم نے مولانا مودودی کی چند اجتہادی اور سیاسی آراء سے اختلاف بھی کیا ہے۔ مگر اس بات سے انکار مشکل ہے کہ دورِ جدید میں اسلام کی تشریح وتعبیر پر مبنی ان کا کام منفرد حیثیت رکھتا ہے۔

مولانا مودودی نے جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر اسلامی ریاست، اسلامی تمدن، اسلامی معیشت، اسلامی تعلیم اور اسلامی عالمی حکمتِ عملی کے تصورات کو پیش کیا ہے۔ ان کے خیال میں دورِ جدید میں خلافتِ راشدہ کے نمونے کو از سرِ نو زندہ حقیقت بنایا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کی اساسی تعلیمات دورِ جدید کے پیچیدہ مسائل کو اس طرح حل کرنے میں مدد دے سکتی ہیں جس طرح ماضی میں دیتی رہی ہیں۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ انہیں نئی زبان اور نئے علم الکلام کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ اسلام کے مقاصد اور اصولوں کی روشنی میں

زندگی کے رخ کو تبدیل کرنے کی جدوجہد کا نام اقامتِ دین ہے اور اس کا دائرہ انفرادی، اجتماعی اور بین الاقوامی زندگی کے ہر دائرے پر محیط ہے۔ اسی کو تجدید واحیائے دین کہا جاتا ہے۔

جس طرح علامہ شبلی نعمانی اور ابوالکلام آزاد دینی ادب کے ایک خاص رجحان کی علامت اور اس کے نمائندہ ہیں۔ اس طرح مولانا مودودی بھی اسی تجدیدی روایت کا نشان ہیں۔ انہوں نے ایک نئے علم الکلام کو مدون کیا اور اسلام کو ایک نظامِ حیات اور ایک دعوتِ انقلاب کی حیثیت سے پیش کیا۔ انہوں نے واضح کیا کہ اسلام عقائد، اخلاق اور معاشرت کی طرح معیشت، سیاست اور بین الاقوامی تعلقات کے باب میں بھی اپنا مخصوص نظام رکھتا ہے۔

مولانا مودودی کے فکری پس منظر میں ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک اسلامیانِ برصغیر کی سیاسی وسماجی زندگی کے تین مراحل نمایاں ہیں: پہلا مرحلہ ۱۸۵۷ء کے بعد نصف صدی تک پھیلا ہوا ہے۔ اس مرحلے میں شکست خوردگی اور احساسِ کمتری کا رجحان غالب رہا۔ دوسرا مرحلہ بیسویں صدی کے آغاز سے پہلی جنگِ عظیم تک محیط ہے۔ اس مرحلے میں سیاسی بے چینی اور تحریکِ اتحاد اسلامی کا رجحان نمایاں ہوا۔ اس مرحلے میں ۱۸۵۷ء کے احساسِ شکست کا خاتمہ ہوا۔ تیسرا مرحلہ تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کی صورت میں ابھرا، جس نے برطانوی استعمار کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ دوسری جنگِ عظیم نے اس مرحلے کو منطقی انجام تک پہنچا دیا۔ دوسری جنگِ عظیم کے آخری زمانے سے ۱۹۴۷ء تک برصغیر کی کشمکش وتحریکِ آزادی کے عروج کا زمانہ تھا۔ ۱۹۴۷ء میں برصغیر کو آزادی اور اسلامیانِ ہند کو اپنی منزل قیامِ پاکستان کی صورت میں مل گئی۔ اب ایک قوم کو جو پورے برصغیر میں پھیلی ہوئی تھی اور اپنی ایک تاریخ رکھتی تھی، ایک مرکز پر جمع ہو کر ایک نئی تاریخ کا آغاز کرنا تھا۔

انیسویں صدی کے وسط سے اسلامیانِ برصغیر کے افکار ونظریات کا ظہار اُردو ہی کے ذریعہ ہوا ہے۔ اُردو ایک طرف اسلامیانِ برصغیر کے فکرونظر اور تہذیب وتمدن کی پیداوار ہے تو دوسری طرف اس کا شعری ونثری ادب عصرِ جدید میں روحِ اسلام کی پیش کش کا اہم ترین ذریعہ بھی ہے۔ حالیؔ، شبلیؔ، اکبرؔ، مولانا ظفر علی خان اور سب سے بڑھ کر علامہ اقبال نے شعر ہی کے ذریعہ دینی افکار کا اظہار کیا۔

مختصر یہ کہ ہر دور میں ملی واسلامی تحریکات کے اثرات اُردو شعروادب پر پڑتے رہے ہیں اور ہر صنف میں اسلامی رجحانات کی پیش کش کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ مجدد الف ثانی کی تحریک

تجدید واحیائے دین کے زیرِ اثر مرزا مظہر جانِ جاناں نے ملی و اسلامی ادب کا سنگِ بنیاد رکھا درد نے اس روایت کو صوفیانہ رنگ عطا کیا۔ سید احمد شہید و شاہ اسمٰعیل شہید کی تحریکِ جہاد کے لیے مومن خان مومن نے قلمی جہاد کیا اور ''مثنوی جہاد'' لکھ کر اُردو شاعری کو تحریکی رچاؤ عطا کیا۔ سرسید نے دو قومی نظریہ کا شعور اجاگر کیا تو اس کے زیرِ اثر حالی نے قومی و ملی شاعری کو شعر و سخن کا مرکزی دھارا بنا دیا۔ شبلی اور اکبرالہٰ آبادی نے اُردو شاعری کو اسلامیانِ برصغیر کے فکری، تہذیبی اور سیاسی احیاء کا ذریعہ بنایا۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں ظفر علی خان اور علامہ اقبال نے شاعری سے اور ابوالکلام آزاد نے نثر سے تعمیرِ ملت کا کام لیا۔ یہ الگ بات کہ اس ادب کو اسلامی ادب کے نام سے پیش نہیں کیا گیا۔ حالی، شبلی، اکبر، مولانا ظفر علی خان، ابوالکلام آزاد اور علامہ اقبال نے جو ادب تخلیق کیا، وہ اسلامی ادب نہیں تو اُور کیا ہے؟۔ انھی اکابر کے فکری و ادبی کارنامے اسلامی ادب کی تحریک کا روشن پس منظر بنتے ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد ملی و اسلامی شعور و آگہی کا یہ دھارا اسلامی ادب کی تحریک کی صورت میں ابھر کر سامنے آیا۔

حوالہ جات

۱۔ نجم الاسلام (مقالہ) ''مجدد الف ثانی کی تحریکِ احیا اور اُردو ادب''، مشمولہ ''دین و ادب''، ادارہ اُردو حیدر آباد (سندھ) طبع اول، ۱۹۸۹۔ ۹۹

۲۔ نجم الاسلام، ''دین و ادب'' ادارہ اُردو حیدر آباد (سندھ) طبع اول، ۱۹۸۹، ص۔ ۱۰۴

۳۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر ''اُردو ادب کی تاریخ'' سنگ میل پبلی کیشنز (لاہور) ۲۰۰۳، ص۔ ۲۴۰

۴۔ انور سدید، ڈاکٹر ''اُردو ادب کی تحریکیں'' انجمن ترقی اُردو، کراچی، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۲۱۵

۵۔ نجم الاسلام، ''دین و ادب'' ادارہ اُردو حیدر آباد ''سندھ'' طبع اول، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۲۱

۶۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اردو ادب کی مختصر تاریخ''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، فروری، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۱۴۴

۷۔ نجم الاسلام، ''دین و ادب''، ص۔ ۱۰۵

۸۔ تبسم کاشمیری، ڈاکٹر: ''اُردو ادب کی تاریخ''، ص۔ ۶۴۲

۹۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر: تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، (جلد دوم، اُردو ادب) پنجاب یونیورسٹی،

لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۔۱۸۵

۱۰۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر'' سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص۔۳۲۱

۱۱۔ مومن خان مومن، حکیم، دہلوی، ''مثنوی بہ مضمون جہاد'' (مشمولہ) ''کلیاتِ مومن''، مکتبہ شعر و ادب، سمن آباد، لاہور، ت، ن، ص۔۴۱۸

۱۲۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر''، ص۔۳۲۳

۱۳۔ محمد حسن عسکری، (مقالہ) ''ہمارا ادبی شعور اور مسلمان''، مشمولہ: ''مجموعہ محمد حسن عسکری''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص۔۱۱۵

۱۴۔ غالب، اسد اللہ خان، ''قطعہ''، مشمولہ، ''نوائے سروش''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ت۔ن۔ص۔ ۹۸۰، ۹۸۱

۱۵۔ غلام رسول مہر، ''نوائے سروش''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ت۔ن۔ص۔۹۸۰

۱۶۔ غالب، اسد اللہ خان (مرتبہ، حامد علی خان) ''دیوانِ غالب''، مطبوعاتِ مجلسِ یادگارِ غالب، پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۶۹ء، ص۔۱۹۱

۱۷۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: مولانا ظفر علی خان۔ حیات، خدمات و آثار''، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص۔۵۲۱

۱۸۔ محمد اکرام، شیخ، ''موجِ کوثر''، فیروز سنز، لاہور، پانچواں ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، ص۔۱۲۴

۱۹۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر''، ص۔۳۴۸

۲۰۔ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، (مرتبہ) ''کلیاتِ نظمِ حالی''، (جلد دوم) مجلس ترقی ادب، لاہور، جنوری، ۱۹۷۰ء، ص۔۹۲۔۱۱۱

۲۱۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر''، ص۔۳۶۷

۲۲۔ حمید احمد خان، پروفیسر: ''ارمغانِ حالی''، (مقدمہ) ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، جنوری، ۱۹۷۱ء، ص۔۲۵

۲۳۔ ''کلیاتِ نظمِ حالی'' (جلد دوم)، ص۔۱۸۴

۲۴۔ ''کلیاتِ نظمِ حالی'' (جلد دوم)، ص۔۱۸۵

۲۵۔ شبلی نعمانی، ''صبحِ امید''، مشمولہ، ''کلیاتِ شبلی اُردو''، داتا پبلی کیشنز لاہور، ت۔ن، ص۔۱

۲۶۔ شبلی نعمانی، ''صبحِ امید''، مشمولہ، ''کلیاتِ شبلی اُردو''، داتا پبلی کیشنز لاہور، ت۔ن، ص۔۲

۲۷۔ شبلی نعمانی، ''صبحِ امید''، مشمولہ، ''کلیاتِ شبلی اُردو''، داتا پبلی کیشنز لاہور، ت۔ن، ص۔۲۰

۲۸۔ شبلی نعمانی، ''شہر آشوبِ اسلام''، مشمولہ، ''کلیاتِ شبلی اُردو''، داتا پبلی کیشنز لاہور، ت۔ن، ص۔۵۶

۲۹۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔۵۷

۳۰۔ شبلی نعمانی، ''ہم کشتگانِ معرکہ کان پور ہیں''، مشمولہ، ''کلیاتِ شبلی اُردو''، داتا پبلی کیشنز لاہور، ت۔ن، ص۔۸۰، ۸۱

۳۱۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''موہن داس کرم چند گاندھی لسان العصر کی نظر میں''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۴ء، ص۔۳۹

۳۲۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا سیاسی وسماجی پس منظر''، ص۔۳۷۲، ۳۷۷

۳۳۔ سہیل احمد خان، ڈاکٹر: (مقالہ)، ''قومی وملی شاعری''، مشمولہ: ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند''، نویں جلد، (اُردو ادب، چہارم) ۱۹۷۱ء، ص۔۳۰۵

۳۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔۳۰۵

۳۵۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''گاندھی لسان العصر کی نظر میں''، ص۔۹

۳۶۔ اکبر الہٰ آبادی: ''کلیاتِ اکبر الہٰ آبادی'' (جلد دوم، سوم)، بزمِ اکبر، کراچی، فروری ۱۹۵۲ء، ص۔۷۳، ۷۴

۳۷۔ محمد زکریا، خواجہ، ڈاکٹر: ''اکبر الہ آبادی، تحقیقی وتنقیدی مطالعہ''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص۔۱۲۱

۳۸۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''مولانا ظفر علی خان، حیات خدمات وآثار''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص۔۸۸

۳۹۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔۸۸

۴۰۔ فروغ احمد، پروفیسر، ''جدید اسلامی ادب کا تاریخی پس منظر''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔۹۰

۴۱۔ فروغ احمد، پروفیسر، ''جدید اسلامی ادب کا تاریخی پس منظر''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء

ص۔ ۹۲

۴۲۔ عبداللہ، سید، ''ڈاکٹر: اُردو ادب، ۱۸۵۷ء تا ۱۹۶۶ء''، مکتبہ خیابانِ ادب لاہور، طبع اول: ستمبر ۱۹۶۷ء، ص۔ ۱۰۲، ۱۰۳

۴۳۔ علامہ محمد اقبال، (نظم) ابلیس کی مجلسِ شوریٰ، مشمولہ: ''ارمغانِ حجاز''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، طبع سیز دہم، جون، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۱۳

۴۴۔ حفیظ جالندھری، اشعار، مشمولہ: ''عصرِ حاضر کے نعت گو''، مرتبہ ''گوہر ملسیانی، گوہرِ ادب پبلی کیشنز، صادق آباد، اشاعت اول، ۱۹۸۳ء، ص۔ ۹۴

۴۵۔ غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر: ''اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر''، ص۔ ۴۸۷، ۴۸۸

۴۶۔ انور سدید، ڈاکٹر: ''اُردو ادب کی تحریکیں''، ص۔ ۲۴۸، ۲۴۹

۴۷۔ انور سدید، ڈاکٹر: ''اُردو ادب کی تحریخ'' مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، فروری ۱۹۹۱ء، ص۔ ۱۶۴

۴۸۔ رفیعہ سلطانہ، ڈاکٹر: ''اُردو نثر کا آغاز و ارتقاء'' کریم سنز، کراچی، ۱۹۷۸ء، ص۔ ۳۹۳

۴۹۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''تاریخِ ادبِ اُردو''، جلد دوم، حصہ دوم، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۱۰۴۴

۵۰۔ محمد ایوب قادری، ڈاکٹر: ''اُردو نثر کے ارتقاء میں علماء کا حصہ''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور، طبع اول ۱۹۸۸ء، ص۔ ۳۳

۵۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''تاریخِ ادبِ اُردو''، جلد دوم، حصہ دوم، ص۔ ۹۹۰

۵۲۔ مراد اللہ انصاری، سنبھلی، ''تفسیر مرادیہ''، ص۔ ۵۸، بحوالہ محمد ایوب قادری، ڈاکٹر: ''اُردو نثر کے ارتقاء میں علماء کا حصہ''، ص۔ ۳۵

۵۳۔ فروغ احمد، پروفیسر: ''اسلامی ادب کا تاریخی پس منظر''، (مقالہ) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۸۳

۵۴۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''تاریخِ ادب اُردو''، جلد دوم، حصہ دوم، ص۔ ۹۹۱

۵۵۔ سورہ ''الانعام''، (ترجمہ) ''موضح القرآن'' رفیع الدین، شاہ، آیت نمبر ۱۳۰، تاج کمپنی لمیٹڈ، کراچی، ت، ن

۵۶۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''تاریخِ ادب اُردو''، جلد دوم، حصہ دوم، ص۔ ۱۰۵۹

۵۷۔ عبدالقادر، شاہ، (ترجمہ): ''موضح القرآن''، تاج کمپنی، لاہور، پاکستان، ت، ن

۵۸۔ عبدالقادر، شاہ، (تفسیری حاشیہ) سورہ "الکوثر"، (پارہ۔۳۰، سورہ نمبر ۱۰۸) مذکورہ حوالہ ص۔۱۰۱۰

۵۹۔ ابنِ فرید، ڈاکٹر، (مقالہ) "اُردو نثر میں دینی خدمات"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور، جنوری، فروری ۱۹۹۳ء، ص۔۴۱

۶۰۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر: "تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند"، ساتویں جلد، (اُردو ادب، دوم)، پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۷۱ء، ص۔۴۷۴]

۶۱۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر: "تاریخِ ادبِ اُردو"، جلد دوم، حصہ دوم، ۱۹۸۲ء، ص۔۱۱۰۰

۶۲۔ انور سدید، ڈاکٹر: "اُردو ادب کی تحریک" مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۱ء، ص۔۲۲۸

۶۳۔ ابنِ فرید، ڈاکٹر، (مقالہ) "اُردو نثر میں دینی خدمات"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور، جنوری، فروری ۱۹۹۳ء، ص۔۴۳

۶۴۔ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، "تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند"، آٹھویں جلد، (اُردو ادب، سوم) ص۔۴۶

۶۵۔ اسماعیل شہید، شاہ "تقویۃ الایمان"، مذکورہ حوالہ ص۔۴۶

۶۶۔ آسی ضیائی، پروفیسر، (مضمون) "اُردو نثر کا ایک فراموش کردہ سنگِ میل"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور، سال نامہ جنوری ۱۹۸۹ء، ص۔۵۳

۶۷۔ ابنِ فرید، ڈاکٹر، (مقالہ) "اُردو نثر میں دینی خدمات"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور، جنوری، فروری ۱۹۹۳ء، ص۔۴۲

۶۸۔ وحید قریشی، ڈاکٹر: "اُردو نثر کے میلانات"، مکتبہ عالیہ، لاہور، باراول، ۱۹۸۶ء، ص۔۷۶

۶۹۔ وحید قریشی، ڈاکٹر: "اُردو نثر کے میلانات"، مکتبہ عالیہ، لاہور، باراول، ۱۹۸۶ء، ص۔۷۸

۷۰۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، مقالہ، "اُردو ادب میں مشرق کی بازیافت"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص۔۶۶

۷۱۔ خورشید احمد، مقالہ، "دینی ادب"، مشمولہ: "تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند"، دسویں جلد، (اردو ادب۔ پنجم) پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۔۲۸۰

۷۲۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، مقالہ، "اُردو ادب میں مشرق کی بازیافت"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص۔۶۶

۷۳۔ خورشید احمد، مقالہ ''دینی ادب''، مشمولہ: ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، دسویں جلد، (اردو ادب۔ پنجم) پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۔ ۳۰۱

۷۴۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر: ''اُردو ادب، ۱۸۵۷ء تا ۱۹۶۶ء''، مکتبہ خیابانِ ادب لاہور، طبع اول: ستمبر ۱۹۶۷ء، ص۔ ۹۷

۷۵۔ خورشید احمد، مقالہ ''دینی ادب''، مشمولہ: ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، دسویں جلد، (اردو ادب۔ پنجم) پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۔ ۳۱۴

۷۶۔ ظفر عالم ظفری، ڈاکٹر: ''اُردو صحافت میں طنز و مزاح''، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۔ ۱۱۸

۷۷۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۱۲۱

۷۸۔ ظفر عالم ظفری، ڈاکٹر: ''اُردو صحافت میں طنز و مزاح''، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۔ ۱۲۹

۷۹۔ ظفر عالم ظفری، ڈاکٹر: ''اُردو صحافت میں طنز و مزاح''، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص۔ ۱۳۱

۸۰۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۱۳۲

۸۱۔ خورشید احمد، مقالہ ''دینی ادب''، مشمولہ: ''تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، دسویں جلد، (اردو ادب۔ پنجم) پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص۔ ۳۵۶

باب دوم

اسلامی ادب کی تحریک

۱۹۳۲ء میں مولانا مودودی نے حیدر آباد (دکن) سے رسالہ ''ترجمان آلقران'' جاری کیا۔ اس پرچے میں انہوں نے روایتی اور رواجی اسلام کے بجائے دعوتی اور تحریکی تصورِ اسلام کو پیش کیا۔ اسی برس ترقی پسند ادیبوں کا افسانوی مجموعہ ''انگارے'' شائع ہوا، جس کے خلاف شدید رد عمل بھی ہوا۔ ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک کا باقاعدہ آغاز ہوا تو اسلامی ادب کی تحریک کی ضرورت بھی محسوس کی گئی۔ ۱۹۴۱ء میں مولانا مودودی نے جماعتِ اسلامی کے نام سے ایک تحریکی تنظیم کی بنیاد رکھی۔ نعیم صدیقی جماعت اسلامی کے اولین ارا کین میں شامل تھے، جنہوں نے قیامِ پاکستان کے بعد اسلامی ادب کی تحریک کا آغاز کیا۔ نعیم صدیقی نے ۱۹۴۵ء میں ترقی پسند ادیب احمد علی اور ان کے ساتھیوں کے افسانوی مجموعے ''انگارے'' اور ''شعلے'' کا جواب ''ذہنی زلزلے'' کی شکل میں پیش کیا۔ ''انگارے'' کا زمانہ دوسری عالمی جنگ کی تیاریوں کا زمانہ تھا، جب کہ ''ذہنی زلزلے'' کا زمانہ اس جنگ کے اختتام کا ہے۔ ''ذہنی زلزلے'' کے چودہ افسانوں میں لادینیت، الحاد اور اشتراکیت پر جارحانہ حملے بھی ہیں اور اعلےٰ انسانی قدروں سے والہانہ محبت بھی۔ نفاق، فساد اور مادر پدر آزادی سے کھلی کھلی بیزاری بھی ان افسانوں کا موضوع بنے ہیں۔ یہ مجموعہ تخریب کے بعد تعمیر کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ''ذہنی زلزلے'' شہر آشوب نہیں ملک آشوب تھا اور اس سے اسلامی ادب کی لہروں کے جو دائرے بنے وہ بتدریج پھیلتے چلے گئے۔ اسی مجموعے کے زیرِ اثر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں ۱۹۴۶ء ہی میں ادیبوں کا ایک حلقہ وجود میں آیا۔ پروفیسر آسی ضیائی اس حلقے کے روحِ رواں تھے۔ ۱۹۴۷ء میں مکتبہِ نشاۃِ ثانیہ حیدر آباد (دکن) نے نعیم صدیقی کی چند ابتدائی طویل نظمیں الگ الگ کتابچوں کی شکل میں شائع کیں، جن میں ''اذانِ دعوتِ حق''، اور ''عورت کا حزنیہ'' نے ابتدائی اسلامی ادیبوں اور فن کاروں کو کافی متاثر کیا۔

پاکستان کے قیام سے اشتراکی عقائد و نظریات پر کاری ضرب لگی۔ بیسویں صدی کے وسط میں دین کی بنیاد پر ایک ریاست کا قیام مارکسی تصور تاریخ سے متصادم عمل تھا۔ اسی بنا پر ترقی پسندوں کے نزدیک پاکستان کی اسلامی شناخت قابلِ قبول نہ تھی۔ یہی وجہ تھی جب ۱۹۴۹ء میں آئین کو اسلام سے ہم آہنگ کرنے کے لیے قراردادِ مقاصد منظور کی گئی تو اشتراکیت پسندوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ معروف کمیونسٹ رہنما میاں افتخار الدین اس قرارداد کی مخالفت میں پیش پیش تھے۔ اشتراکیت پسندوں نے کہا کہ علماء کے باہمی اختلافات اور فرقہ بندی کی وجہ سے اسلامی دستور قابلِ عمل نہیں ہو سکتا۔ انہوں نے پاکستان کو ایک لبرل اور سیکولر ریاست بنانے کی کوششیں تیز کر دیں۔ اسی پس منظر میں ترقی پسند ادیبوں کی پہلی کل پاکستان کانفرنس نومبر ۱۹۴۹ء میں لاہور میں منعقد ہوئی۔ اس کانفرنس میں نیا منشور منظور کیا گیا جس میں سرمایہ داری نظام کو توڑ کر اشتراکی نظام کے لیے جدوجہد تیز کرنے کا عہد کیا گیا۔ اس کانفرنس میں منظور کی گئیں تجاویز کے مطابق غیر ترقی پسند ادیبوں اور رسالوں سے قطع تعلق کر لیا گیا اور تحریک کے رسائل میں غیر ترقی پسند اُدبا کی تحریروں کی اشاعت ممنوع قرار دے دی گئی۔ ترقی پسند تحریک کی جہت اگرچہ ادبی تھی لیکن اس پر سیاست کا غلبہ رہا۔ قیامِ پاکستان اور بالخصوص قراردادِ مقاصد کی منظوری کے بعد ترقی پسند تحریک کی ادبی جہت دب گئی۔ اس طرح ادبی گروہ بندی، جانب داری اور محاربے کا وہ رجحان پیدا ہوا جس نے اسلامی ادب کی تحریک کے لیے فضا سازگار بنا دی۔

اسلامی ادب کی تحریک سے قبل بھی اردو شعر و ادب میں اسلامی افکار و تصورات پیش ہوتے رہے، مگر یہ کوششیں انفرادی تھیں جن میں اسلام بحیثیتِ مربوط نظامِ حیات نہ پیش ہو سکا۔ مثلاً انیس و دبیر کے مرثیوں میں یادِ ماضی اور ماتم کنی تو ہے مگر مستقبل کے لیے کوئی لائحہ عمل نہیں۔ اسی طرح کلاسیکی اور جدید اردو شعراء کے ہاں، حتیٰ کہ ہندو شعراء کی تخلیقات پر بھی اسلامی اثرات واضح طور پر دکھائی دیتے ہیں۔ مگر یہاں اسلام محض عقیدت کی حد تک موجود ہے، بطورِ نصب العین، دعوت اور تحریک کی حیثیت میں پیش نہیں کیا گیا۔ فروغ احمد، اسلامی ادب کی وضاحت کرتے ہوئے اسے دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: ایک کلاسیکی اسلامی ادب اور دوسرا تحریکی مزاج کا حامل جدید اسلامی ادب، جسے وہ انقلابی اور تعمیری ادب بھی کہتے ہیں۔ کلاسیکی اسلامی ادب کے متعلق فروغ احمد نے لکھا ہے کہ:

"اسلامی ادب وہ ادب ہے جس میں اسلامی افکار و جذبات کی عکاسی کی گئی ہو۔ قرآنی تعلیمات آثار، تاریخ وسیر اور سفرنامے ملفوظات اولیاء، بزرگوں کے تذکرے، حمد و نعت، منقبت، قصائد و مراثی، مثنویاں میلاد نامے، نور نامے، معراج نامے، قرآنی قصص اور اخلاقی حکایات۔۔۔ غرض یہ ہے کہ اس نوع کے سارے کلاسیکی سرمایۂ ادب کا جائزہ لے کر دیکھ جائیے، اس میں آپ کو رطب و یابس سبھی کچھ ملے گا۔۔۔ عجمی و یونانی تصورات کو الگ کرنے کے بعد۔۔۔۔ اس میں آپ کو بہت کچھ خالص اسلامی افکار و جذبات ہی کا غلبہ نظر آئے گا۔ اس قدیم سرمایہ کے فن پاروں کی تخلیق کرنے والی شخصیتیں۔۔۔ عرب و عجم، ہند و اندلس اور مصر و بربر کی وہ عظیم شخصیتیں ہیں، جن کے سرمایۂ فکر و فن کا ایک بڑا ذخیرہ اردو میں منتقل ہوا۔۔۔ شمالی ہند اور دکن کے نثر نگاروں اور شعراء کرام کے طفیل قدیم یا کلاسیکی اسلامی ادب سے اردو میں جو کچھ منتقل ہوا، ہنوز اس کے تفصیلی اور تجزیاتی جائزہ کا کام بھی نہیں ہو سکا ہے"۔ ۱

فروغ احمد کا یہ بھی کہنا ہے کہ "اسلامی ادب" کے تصور سے شدید ترین اختلاف رکھنے والے حضرات بھی اسلامی ادب کے کلاسیکی سرمایہ کو "اسلامی" ماننے سے انکار نہیں کرتے۔ خواجہ حالی کی "مسدس مد و جزرِ اسلام" کو کون ہے جو ادب اور اسلامی ادب میں شمار نہیں کرے گا۔ "اسی طرح اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" بھی آفاقی اور اسلامی ادب کا نمونہ ہے"۔ ۲ محمد حسن عسکری جسے "اسلامی ادب" قرار دیتے ہیں، فروغ احمد کے نزدیک وہ کلاسیکی اسلامی ادب ہے۔ جب کہ عصرِ حاضر کے فکری چیلنج کا جواب صرف تحریکی مزاج کا حامل جدید اسلامی ادب ہی دے سکتا ہے۔

فروغ احمد، شاہ ولی اللہ سے پہلے کے نثری و شعری سرمائے کو کلاسیکی اسلامی ادب قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں حضرت شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کے زیرِ اثر برصغیر کے مسلمانوں میں پہلی بار وسیع پیمانے پر ایک قسم کا تحریکی شعور ابھرا تو "اردو کے "کلاسیکی اسلامی ادب" کے سرمایہ میں تحریکیت کے آثار ہویدا ہوئے۔ اس وقت تک اردو ثقہ حضرات کی علمی زبان نہیں تھی۔ "لیکن شاہ ولی اللہ کے بیٹے شاہ عبدالقادر نے قرآنِ پاک کا اردو میں ترجمہ کر کے گویا ایک بند کو توڑ دیا اور

اسلامی افکار و جذبات کے اظہار کا ایک رکا ہوا دھار اردو کی طرف تیزی سے چل پڑا" ۳ ۔اس تحریک نے وقت کے نامور اردو شعراء وادبا کو بھی متاثر کیا۔حتیٰ کہ مومن جیسا شاعر بھی، جس کی ساری عمر "عشقِ بتاں" میں کٹی، آخر میں مسلمان ہوئے بغیر نہ رہ سکا اور "مثنویِ جہادیہ" لکھی۔فروغ احمد، مومن کی اس مثنوی کے متعلق محمد حسن عسکری کی رائے کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں کہ :

"ہم مومن کے بارے میں یہ نہیں کہتے کہ اسے اسلامی شاعر مان لیا جائے لیکن اس کی "مثنوی جہادیہ" کو اسلامی ادب کے دائرے سے خارج کرنا بڑے دل گردے کا کام ہے۔اگر یہ مثنوی محض مذہب کے جامد افکار کی آئینہ دار ہوتی اور اس میں تحریکی جذبات کا شائبہ تک نہ ہوتا تو ہم اس کا اسلامی ادب کے سلسلہ میں نام بھی نہ لیتے"۔ ۴

جدید اسلامی ادب کی بنیادی خصوصیت :

فروغ احمد کے نزدیک کلاسیکی اسلامی ادب اور جدید اسلامی ادب میں بنیادی فرق تحریکی شعور اور مقصدیت کا ہے۔کلاسیکی اسلامی ادب، اسلامی افکار و خیالات کا حامل تو ضرور ہے مگر وہاں اسلام کا تحریکی رچاؤ اور نصب العین موجود نہیں۔اسلام کے آفاقی، تہذیبی اور تحریکی تصورات کو پیشِ نظر رکھ کر جو ادب تخلیق کیا جائے گا وہی جدید اسلامی ادب ہوگا۔

حلقۂ ادبِ اسلامی سے وابستہ ادیبوں نے ادب کے دیگر نظریات کے مقابل ایک مستقل ادبی نظریہ اور ادبی تحریک کو جنم دیا ہے۔فروغ احمد نے لکھا ہے:

"جدید اسلامی ادب کی تحریک کا آغاز اس نئی لہر سے ہوا جسے پیدا تو اقبالؔ نے کیا تھا لیکن واضح سے واضح تر کرنے کا فرض ان ادیبوں نے انجام دیا جو تحریکِ اسلامی کے علم بردار تھے"۔ ۵

جدید اُردو شعر و ادب اور صحافت میں اسلامی فکر اور تحریک کے دھارے اقبالؔ ہی کے طفیل ہیں۔انہوں نے جس فکر اور تحریکیت کو اکسایا، اور ادب و ثقافت کو پرکھنے کے لیے جو تنقیدی زاویے دیئے، وہ اسلامی ادیبوں کے لیے مشعل راہ ہیں۔

حلقۂ ادبِ اسلامی کا قیام:

قیامِ پاکستان سے قبل اس برصغیر پر ترقی پسند تحریک چھائی ہوئی تھی۔ ''انقلاب زندہ باد'' کے نعروں سے ترقی پسند تحریک کو بے حد تقویت حاصل ہوئی۔ انجمن ترقی پسند مصنفین کے اہم مراکز لکھنؤ، دہلی، بمبئی اور لاہور تھے۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ لاہور کو بعد میں نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔ ایک وجہ یہ بھی تھی کہ تمام اہم ترقی پسند شعراء کے مجموعے لاہور ہی سے شائع ہوئے۔ اس لیے تحریک کے دل کی دھڑکن لاہور میں شدت سے محسوس کی جا سکتی تھی۔ قیامِ پاکستان کے بعد ترقی پسندوں کی پہلی اور دوسری کانفرنس کا انعقاد بھی لاہور ہی میں ہوا۔

حلقۂ اربابِ ذوق کا قیام بھی لاہور میں عمل میں آیا۔ حلقے کی شاخیں دہلی اور شمالی ہندوستان کے بعض شہروں میں کام کر رہی تھیں۔ لیکن اس کا دل بھی لاہور ہی تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس دور میں اُردو شاعری کی قندیل کم و بیش لاہور ہی میں فروزاں رہی۔ ترقی پسند تحریک اور حلقۂ اربابِ ذوق بنیادی طور پر ایک ہی ہمہ گیر تحریک کے دو مختلف اظہار تھے۔ علمی سطح پر دونوں کا مقصد جدید زندگی کے مسائل کو ادبی لبادہ پہنانا تھا۔ دونوں کے ہاں ۱۹۳۶ء سے پہلے کی شاعری کے خلاف شعوری ردِ عمل موجود ہے۔ ان دونوں دبستانوں کے ہاں اندازِ نظر کا فرق ضرور تھا جو شروع میں اس قدر نمایاں نہ تھا جتنا چار پانچ سال بعد، بالخصوص قیامِ پاکستان کے بعد نمایاں ہوا۔ قیامِ پاکستان کے بعد حلقۂ اربابِ ذوق نے اپنے ادبی مقاصد کو ترقی پسند تحریک کے مقاصد سے نمایاں طور پر علیحدہ پیش کرنا شروع کیا۔

ترقی پسند تحریک اور حلقۂ اربابِ ذوق کی طرح اسلامی ادب کی تحریک کا مرکز بھی لاہور بنا۔ اور حلقۂ ادبِ اسلامی کا قیام بھی لاہور ہی میں عمل میں آیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد اسعد گیلانی نے ''جہانِ نو'' (کراچی) اور ماہر القادری نے ''فاران'' (کراچی) جاری کر کے تحریکِ ادبِ اسلامی کی اولین لہریں پیدا کیں۔ ادبِ اسلامی کی تحریک کا باضابطہ آغاز نعیم صدیقی کے زیرِ ادارت ماہنامہ ''چراغِ راہ'' (کراچی) سے ہوا۔ انہوں نے ۱۹۴۸ء میں رسالہ ''چراغِ راہ'' کے اگست، ستمبر اور اکتوبر کے مشترکہ شمارے میں لکھا کہ اسلامی ادیبوں کی تنظیم اور ان کے لیے لائحہ عمل ضروری ہے۔ ''اسی فکر کے نتیجے میں اسلامی ادب سے فکری وابستگی رکھنے والے ۲۵ ممتاز ادیب لاہور میں جمع ہوئے اور حلقۂ ادبِ اسلامی کا قیام عمل میں آیا''۔ ۶ اس حلقہ کے ناظم اسعد گیلانی بنے۔ اس

طرح اسلامی ادب کی تحریک کا باقاعدہ آغاز ہوا۔ نعیم صدیقی اس تحریک کے سپہ سالارِ کارواں تھے۔ اسلامی ادب کی تخلیق وتنقید میں انہیں بلاشبہ اولیت حاصل ہے۔ انہوں نے مختلف اصناف میں اسلامی ادب کے ماڈل تیار کیے۔

اسلامی ادب کی تحریک کا نصب العین اردو شعر وادب کو بے مقصدیت الحاد اور اشتراکیت سے نجات دلا کر ایک صالح معاشرے کی تشکیل وتعمیر تھا۔ اس تحریک کو اپنے آغاز میں جن رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا، اس انداز کی رکاوٹوں کا سامنا دوسری ادبی تحریکوں کو بھی کرنا پڑا ہے۔ مگر فرق یہ تھا کہ وہاں آزمودہ کار افراد تھے اور یہاں ناتجربہ کار اور نوخیز ادیب۔ یہی وجہ تھی کہ اس تحریک کے ابتدائی ایام میں اس کی صف میں کہنہ مشق اور مقام ومرتبہ رکھنے والے ادیبوں اور شاعروں نے شامل ہونے کی زحمت گوارا نہ کی۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنا حاصل کیا ہوا مقام کھونا یا گمنامی کا خطرہ مول لینا نہیں چاہتے تھے۔

اس طرح ادبِ اسلامی کی تحریک دوطرفہ تجرباتی مراحل سے گزری: ایک طرف ادبی تجربہ اور دوسری طرف نظریاتی تجربہ۔ اس تحریک سے وابستہ ادیبوں کو اسلامی نظریۂ ادب بھی متعارف کرانا تھا اور سکہ بند ادیبوں میں اپنا مقام بھی حاصل کرنا تھا۔ ان ادیبوں کے لیے یہ مشکل بھی تھی کہ ان کے سامنے ایسی ادبی روایات موجود نہیں تھیں جن کو پیشِ نظر رکھ کر یہ اپنی راہیں متعین کر سکتے۔ چنانچہ اس ادبی تحریک کے بارے میں غلط فہمیاں پھیلیں اور ان پر سخت تنقید شروع ہو گئی۔ شاہ ارشاد عثمانی نے لکھا ہے کہ:

> ''ادب کی اسلام کے ساتھ وابستگی تو ان لوگوں کے لیے ناگوارِ خاطر ہے ہی جو ادب کو کسی بھی نظریہ، کسی بھی تحریک، اور کسی بھی نظامِ زندگی کے ساتھ وابستہ کرنے کے اصولاً مخالف رہے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ وہ لوگ بھی ادب اور اسلام کے باہمی تعلق کو ناگوارِ خاطر یا غیر ضروری پیوندکاری قرار دیتے ہیں جنہوں نے باضابطہ ادب کے لیے نظریہ کو ناگزیر قرار دیا ہے اور ادب اور سماج کے باہمی رشتے پر برابر زور دیتے رہے ہیں''۔[۷]

اس طرح اسلامی ادب کی تحریک نے ترقی پسندی اور جدیدیت کے درمیان ایک تیسرا، واضح اور نمایاں رجحان اسلامی ادب کی شکل میں پیش کیا۔ اس تحریک سے وابستہ ادیبوں نے ہر

صنف ادب میں نمایاں کوششیں کی ہیں۔ کسی تحریک کا عروج وزوال اور نشیب وفراز کی وادیوں سے گزرنا فطری عمل ہے۔ چنانچہ اسلامی ادب کی تحریک بھی مختلف مراحل میں جمود اور تعطل کا شکار رہی۔ مگر پھر جلد ہی تحریک کا کارواں مختلف مرحلوں میں جادہ پیما ہوتا رہا۔ یہ الگ بات کہ ادبی گروہ بندی اور تنگ نظری کی بنا پر اس کے ادبی کارناموں کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔

تحریک کا پہلا دور:

قیامِ پاکستان کے بعد نعیم صدیقی، اسعد گیلانی اور ماہر القادری نے ''چراغ راہ'' ''جہان نو'' اور ''فاران'' جاری کر کے اسلامی ادب کی تحریک کے لیے فضا کو سازگار بنایا۔ نعیم صدیقی کی تحریک پر ۱۹۴۸ء میں حلقۂ ادبِ اسلامی کا قیام عمل میں آیا۔ اس طرح ادب وفن کے ذریعے اسلامی نظریات کو فروغ دینے کے لیے ایک نئی ادبی تحریک وجود میں آ گئی۔ ترقی پسند تحریک کا ردِعمل پیش کرنے کے لیے اسلامی ادب کی تحریک نے بیشتر ایسے ذرائع کو استعمال کیا جنہیں اس سے قبل ترقی پسند تحریک زیرِ عمل لا چکی تھی۔ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا کہ:

> ''حقیقت یہ ہے کہ اس تحریک نے ہفتہ وار جلسوں میں حلقۂ اربابِ ذوق کی اور تنظیمی امور میں ترقی پسند تحریک کی تقلید کی''۔ ۸

اسلامی ادب کی تحریک کو فروغ دینے کے لیے مختلف مقامات پر حلقۂ ادبِ اسلامی کی شاخیں قائم کی گئیں اور تخلیقات کے تنقیدی جائزے کے لیے ہفتہ وار مجالس کا اہتمام کیا گیا۔ پروفیسر ہارون الرشید نے اپنی کتاب ''اردو ادب اور اسلام'' میں کلاسیکی اور جدید اردو ادب کا اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا۔ پروفیسر فروغ احمد نے ''اسلامی ادب کا جائزہ'' کے عنوان سے کتاب لکھ کر اسلامی ادب کے امتیازی نقوش دریافت کیے۔ اس تحریک کی فکری جہت مولانا مودودی کے نظریات پر مبنی ہے۔ نعیم صدیقی، اسعد گیلانی، فروغ احمد، نجم الاسلام اور خورشید احمد اسلامی تحریک کے نقاد تھے۔ انہوں نے اسلامی ادب کے نقطۂ نظر کو فلسفیانہ سطح پر اجاگر کیا۔ چونکہ اسلامی ادب کی تحریک ایک مقصدی تحریک تھی۔ اس لیے دوسرے ادبی رسائل نے عملاً اسے نظر انداز کیا اور اس تحریک کے اچھے ادبا کو بھی اپنے صفحات میں جگہ نہ دی۔ فراق گورکھپوری اور ان کے حامیوں قرۃ العین حیدر، اخلاق احمد دہلوی، علی عباس جلالپوری، سعید احمد رفیق اور عبادت بریلوی

وغیرہ کی مخالفت کی وجہ سے اسلامی ادب کی تحریک بڑے زور و شور سے جاری رہی۔ مگر ۱۹۵۴ء میں جب کمیونسٹ پارٹی کے ساتھ انجمن ترقی پسند مصنفین کو بھی خلاف قانون قرار دے دیا گیا تو اسلامی ادب کی تحریک کا مضبوط حریف موجود نہ رہا نتیجتاً یہ تحریک بھی غیر فعال ہو گئی۔

تحریک کا دوسرا دور:

۱۹۶۵ء کی پاک بھارت جنگ نے اسلامی ادب کی تحریک کو پھر سے متحرک کر دیا۔ اس جنگ کے نتیجے میں جہادی ادب کا ایک عظیم ذخیرہ وجود میں آیا۔ اس ذخیرے میں نعیم صدیقی، ماہر القادری اور اسعد گیلانی جیسے شاعروں اور ادیبوں ہی کا نہیں ان اصحاب کا بھی بڑا ہاتھ ہے، جو اس سے قبل اسلام اور جہاد کے نام تک سے بدکتے تھے۔ مثلاً احمد ندیم قاسمی نے، جو انجمن ترقی پسند مصنفین کے سیکریٹری بھی رہ چکے تھے، جہادِ کشمیر پر ایمان افروز نظمیں لکھیں۔ انہی پر موقوف نہیں، ان کے علاوہ بھی بہت سے ادیب، شاعر اور نقاد ایسے تھے جنہوں نے حب الوطنی اور اسلامی جذبہ و فکر سے والہانہ لگاؤ کا ثبوت دیا۔ یہ لوگ کسی بھی دینی تنظیم یا ادبی حلقے سے وابستہ نہ تھے مگر انہوں نے انتہائی خلوص کے ساتھ اپنی تحریروں میں اسلامی فکر و نظر کی ترجمانی کی۔ مثال کے طور پر چند اہم لکھنے والوں میں عبدالعزیز خالد، ڈاکٹر وحید قریشی، مرزا ادیب، سید امجد الطاف، قیوم نظر، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر شوکت سبزواری، ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر احسن فاروقی، آفتاب احمد، حامد حسن قادری کے اسمائے گرامی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔

تحریک کا تیسرا دور:

دسمبر ۱۹۷۱ء میں پاکستان دولخت ہو گیا۔ اس قومی المیہ نے سب کچھ تہ و بالا کر کے رکھ دیا۔ حالات و واقعات نے اسلامی ادب کی نیم خوابیدہ تحریک کو مہمیز لگائی۔ شعر و سخن میں نعت گوئی کا رجحان پیدا ہوا، جس نے اداسی اور مایوسی کی کیفیت کو ختم کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اب صرف ثقہ قسم کے اسلامی رسائل و جرائد ہی میں نہیں، ان کے حریف بڑے بڑے معیاری پرچوں میں بھی اولین صفحات نعتوں کے لیے وقف ہوئے اور بہت سی نعتیں آزاد خیال اور اشتراکیت پسندوں نے بھی کہیں مثلاً احمد ندیم قاسمی نے متعدد نعتیں لکھیں۔ اس طرح تحریکِ ادبِ اسلامی سے وابستہ

ادیبوں اور شاعروں کو ایک ولولہ تازہ ملا۔ تحریک کے علمبردار ماہنامہ ''سیارہ'' (لاہور) کا دورِ نو اور حلقۂ ادبِ اسلامی کے ماہانہ اجلاس اس کی واضح دلیل بنے۔

تحریک کے علم بردار رسائل و جرائد:

اسلامی ادب کی تحریک کے فروغ کے لیے رسائل اور اخبارات جاری کیے گئے۔ اس طرح نشر و اشاعت کے میدان میں اشتراکی نظریات کے خلاف اسلامی نظریات کا مضبوط حصار قائم کیا گیا۔ قیام پاکستان سے پہلے اسلامی ادب کے حوالے سے ''سلسبیل'' (ہڈالی، شاہ پور) اور ''انوار'' حیدر آباد (دکن) نے خاص نمبر شائع کیے یہ اسلامی ادیبوں کے ابتدائی تجربوں کا زمانہ تھا جو مختصر اور ہنگامی رہا۔ ''چراغ راہ'' (کراچی) اور ''جہان نو'' (کراچی) ایک عرصہ تک ''حلقۂ ادب اسلامی کے باضابطہ ترجمان رہے۔

''جہانِ نو'' نے ۱۹۵۰ء میں پہلا ''افسانہ نمبر'' خاص اہتمام سے شائع کیا۔ اس نمبر نے ثابت کر دیا کہ ادبِ اسلامی کی تحریک سے وابستہ ادیب محض مقالہ نگاری اور شاعری ہی نہیں کر سکتے بلکہ اچھے سے اچھے مختصر افسانے بھی لکھ سکتے ہیں۔ اس ''افسانہ نمبر'' کا اسلامی ادب کے مخالف ادیبوں میں شدید ردِ عمل ہوا۔ (ملاحظہ ہو ''امروز'' ۱۵ اکتوبر ۱۹۵۰ء ''سویرا'' شمارہ نمبر ۸) اور بعد ازاں اس ردِ عمل کا مظاہرہ ''نقوش'' (لاہور) کے صفحات میں ہوا۔ ''جہانِ نو'' کے افسانہ نمبر کے بعد ستمبر ۱۹۵۱ء میں ''چراغِ راہ'' کا شعر نمبر شائع ہوا تو اس میں اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ پورے برصغیر کے شعراء کی تخلیقات شامل تھیں۔

تحریکِ ادبِ اسلامی کے ارتقاء اور تخلیقات کا جائزہ لینے کی واحد صورت یہ ہے کہ اب تک جتنے رسائل و جرائد شائع ہوئے ہیں، انہیں کھنگال ڈالا جائے۔ اسلامی ادب کے تقریباً چالیس پینتالیس منتخب لکھنے والوں کے مطبوعہ مقالات، منظومات اور افسانوں کا ایک انبار مختلف کتب و جرائد کی شکل میں موجود ہے۔ فروغ احمد نے اسلامی ادب کے نمائندہ جرائد کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''اوائل ۴۶ء میں سے فروری ۶۱ تک پورے پندرہ سال کے عرصہ میں شائع ہونے والے ہمارے علمی و ادبی رسائل و جرائد کے تمام شماروں کے اعداد و

شمار کا اگر محتاط ترین اندازہ بھی کیا جائے۔۔۔تو۔۔۔مجموعی طور ہمارے
معیاری جرائد کے تقریباً بارہ سو شمارے تو ضرور نکلے ہوں گے اور ان میں
سے اگر اہم ترین شماروں کا انتخاب بھی کیا جائے۔۔۔تو کم از کم ڈھائی سو
رسائل و جرائد ہم ناقدین ادب کی خدمت میں بڑے اطمینان سے پیش کر
سکتے ہیں''۔ ۹

اسلامی ادب کے رسائل و جرائد میں سے درج ذیل قابلِ ذکر ہیں: ''چراغِ راہ'' (کراچی) ''جہانِ نو'' (کراچی) ''مشیر'' (کراچی) ''فاران'' (کراچی) ''سیارہ'' (لاہور) ''تعمیرِ انسانیت'' (لاہور) ''اردو ڈائجسٹ'' (لاہور)، خواتین کے جرائد ''عفت''، ''بتول'' (لاہور) وغیرہ۔ مذکورہ بالا پاکستانی رسائل و جرائد کے علاوہ ہندوستان سے چھپنے والے جرائد میں سے ''معیار'' (میرٹھ) ''نئی نسلیں'' (لکھنو) اور ''دانش'' (علی گڑھ) بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ بند ہونے والے رسائل میں سے ''سلسبیل'' (ہڈالی شاہ پور) کا خاص نمبر ۴۸ ''جہانِ نو'' (کراچی) کا افسانہ نمبر، مشیر (کراچی) کا افسانہ نمبر اور حسنِ انتخاب نمبر، اسلامی ادب کا ایک نادر سرمایہ ہیں۔ ان رسائل و جرائد میں شائع شدہ مضامین اور افسانوی و شعری تخلیقات کو خالص ادبی معیار پر پرکھا جا سکتا ہے۔

تحریک کے فروغ میں محمد حسن عسکری کا کردار:

محمد حسن عسکری کے ہاں اسلام اور اسلامی ادب کا تصور ''اسلامی ادب کی تحریک'' سے مختلف ہے بلکہ عسکری کو اس تحریک سے سخت اختلاف ہے۔ مگر اس کے باوجود اسلامی ادب کی تحریک کے فروغ میں محمد حسن عسکری کے چھیڑے ہوئے مباحث نے بڑا اہم کردار ادا کیا۔ وہ مباحث آج بھی اتنے زندہ اور توجہ طلب ہیں کہ ان سے معاصر تنقیدی تناظر میں بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا۔ قیامِ پاکستان کے بعد جب ادبی مجلّہ ماہنامہ ''ساقی'' دہلی سے کراچی منتقل ہوا تو عسکری نے اپنے مشہورِ زمانہ کالم ''جھلکیاں'' میں اسلامی ادب کی ضرورت و اہمیت پر مسلسل روشنی ڈالی۔ انہوں نے جدید تعلیم یافتہ طبقے کا اسلامی اقدار و روایات پر اعتماد بحال کرنے کی کاوشیں کیں، جس سے وہ ۱۸۵۷ء کے بعد تقریباً محروم ہو چکا تھا۔ ان کے خیال میں اس اعتماد کی بحالی

کی بدولت ہی ادبی تخلیقات میں اسلامی افکار وتصورات کی ترجمانی ممکن تھی۔ قیامِ پاکستان کے بعد محمد حسن عسکری لاہور پہنچے اور چند مہینے خاموش رہے۔ یہ خاموشی بھی ایک طرح کی مجبوری تھی، کرتے کیا۔؟ کیسے قلم اُٹھاتے؟ انتظار حسین نے لکھا ہے:

> "شہر میں ترقی پسند کوس لِمن الملکی بجا رہے تھے۔ لاہور سے کراچی تک ان کا طوطی بول رہا تھا۔ ویسے بھی پورے برصغیر میں یہ زمانہ ترقی پسند تحریک کے عروج کا زمانہ تھا۔ جو ترقی پسند نہیں بھی تھے وہ کسی نہ کسی طور ان سے اثر قبول کر رہے تھے۔ اگر کوئی مخالف بھی تھا تو اس کی مجال تھی کہ ان کے مقابلے میں چوں بھی کر جائے۔ ایسے میں عسکری صاحب پاکستان زندہ باد کا نعرہ لگانے کے لیے تلے بیٹھے تھے"۔ ۱۰

اس وقت دنیائے ادب میں لاہور کے تین رسالوں کا ڈنکا بج رہا تھا: "سویرا"، "ادب لطیف" اور "نقوش"۔ یہ تینوں ترقی پسند ادب کے ترجمان تھے۔ ان حالات میں مکتبۂ جدید نے ایک نئے ادبی رسالے کا ڈول ڈالا، نام تھا "اُردو ادب"، منٹو اور عسکری اس رسالے کے ایڈیٹر تھے۔ اس کے صرف دو پرچے نکلے۔ انتظار حسین نے لکھا ہے: "عسکری صاحب کے "اسلامی ادب" کا شگوفہ بھی تو یہیں سے پھوٹا تھا"۔ ۱۱

محمد حسن عسکری کے افکار وخیالات میں مختلف ادوار میں تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ اس لیے ان کی تحریروں کا زمانی تسلسل کے ساتھ مطالعہ ضروری ہے۔ شہزاد منظر نے ان کی فکری تبدیلیوں اور ذہنی ارتقاء پر یوں روشنی ڈالی ہے:

> "۱۹۴۰ کے عشرے میں اپنے ادبی کیئریر کی بالکل ابتداء میں وہ سوشلسٹ تھے۔ پھر وہ خالص ادب اور فن برائے فن کے علم بردار بن گئے اور قیامِ پاکستان کے فوراً بعد افادی رقومی راسلامی اور "انتہائی ذمہ دار ادب" کے قائل ہو گئے۔ اس وقت تک وہ مغرب اور مغربی ادب کے پر جوش حامی تھے۔ لیکن ۱۹۶۰ء کی دہائی میں مغرب سے بھی بے زار ہو گئے اور مغرب کو مکمل طور پر مسترد کرنے کے بعد انہوں نے تصوف کا مسلک اختیار کر لیا اور ادب سے قطعاً کنارہ کشی اختیار کر لی"۔ ۱۲

محمد حسن عسکری کی تحریریں خیال افروز ہوتی ہیں۔ ان کی تنقید میں گہرائی اور وسعت مطالعہ نمایاں ہے۔ ان کی تحریروں سے نئے افکار اور نئے مباحث نے جنم لیا۔ انہوں نے قیامِ پاکستان کے بعد پہلے پاکستانی ادب کا نعرہ لگایا۔ بعدازاں وہ اسلامی ادب کے نقیب بنے۔ انہوں نے اسلامی ادبی وتہذیبی روایات سے ہمدردی کی فضا پیدا کی۔ اس تنقیدی بحث و مذاکرہ کے لیے انہیں گردوپیش سے بہت الجھنا پڑا۔ عسکری نے ادب میں اپنی غیر جانبداری کا اعلان کبھی نہیں کیا۔ انہوں نے پاکستانی اور اسلامی ادب کا نعرہ لگایا اور ترقی پسند ادب کی کھلی مخالفت کی۔ انہوں نے پاکستان کے قومی تشخص کو اسلامی تہذیب کے حوالے سے دیکھنے کی کوشش کی۔ عسکری نے پاکستانی تہذیب کو سمجھنے کے لیے مسلمانوں کی تاریخ اور فکر، تاریخی شعور اور تہذیبی ورثے کی شناخت پر زور دیا۔ انہوں نے لکھا ہے:

> ''ہمارے پاس تیرہ سو سال کی تاریخ موجود ہے۔ اور یار لوگ ہمیں صلاح دیتے ہیں کہ اسے طاقِ نسیاں پر رکھ دو۔ اپنی قوم کے اجتماعی تجربے سے اگر ہم فائدہ نہ اُٹھا سکے تو یوں ہی اندھیرے میں بھٹکتے پھریں گے۔۔۔ ہم صرف عمر بن عبدالعزیز کے جانشین نہیں ہیں، واجد علی شاہ اور محمد شاہ رنگیلے کے بھی جانشین ہیں۔ اگر مسلمانوں کی تاریخ ہماری تاریخ ہے تو ہمیں اس تاریخ کو مجموعی طور پر قبول کرنا پڑے گا۔۔۔ اگر پاکستان کو ایک عظیم الشان ملک بننا ہے تو ہر پاکستانی کو اپنی پوری تاریخ کا بوجھ اپنے کندھوں پر اُٹھانا ہوگا'' ۱۳

دلچسپ بات یہ ہے کہ عسکری ترقی پسندوں پر یہ الزام عائد کرتے تھے کہ وہ نعرے کی بنیاد پر ادب تخلیق کرتے ہیں۔ اور اب عسکری صاحب نے پاکستانی اور اسلامی ادب کا نعرہ لگا دیا۔ اس طرح اُردو ادب وتنقید میں ایک طویل بحث چھڑ گئی۔ ''پاکستانی ادب'' کی بحث کو تو ادبی حلقوں نے زیادہ اہمیت نہیں دی، البتہ جب انہوں نے اسلامی ادب پر بحث کا آغاز کیا تو اس پر گرما گرم بحثیں ہوئیں جو کئی سال تک جاری رہیں۔ ان مباحث میں برصغیر کے ممتاز نقادوں، ادیبوں اور دانشوروں نے حصہ لیا، جن میں فراق گورکھپوری، علی سردار جعفری، اثر لکھنوی، محمد احسن فاروقی، علی عباس جلالپوری اور قرۃ العین حیدر جیسی شخصیات شامل تھیں۔ یہ مباحث ہفت روزہ ''نظام'' (لاہور، مدیر، انتظار

حسین)، ماہنامہ ’’ساقی‘‘ (کراچی، مدیر، شاہد احمد دہلوی) ’’نقوش‘‘ (لاہور، مدیر محمد طفیل) اور دوسرے ادبی جرائد میں جاری رہے۔ عسکری نے پاکستانی راسلامی ادب کے مخالفین کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

’’اگر پاکستانی ادب محض قصیدہ خوانی یا سیاست بازی نہ ہو، بلکہ ان معنوں میں اسلامی ادب ہو جن معنوں میں رومی، حافظ، میر، اور اقبال کا کلام ہے یا جن معنوں میں الحمرا، تاج محل اور دلی کی جامع مسجد اسلامی فن کے نمونے ہیں تو پھر اسے قبول کرنے میں تامل ہوگا ۔۔۔ ادب کو ادب ضرور ہونا چاہئے مگر یہ حضرات یہ حقیقت بھول جاتے ہیں کہ کوری ادبیت سے کبھی ادب پیدا نہیں ہوسکتا۔ جب پاکستان کی محبت ان کی شخصیت کا ایک قوی عنصر ہے تو پھر ادب میں اس عنصر کو دبانے کے کیا معنی۔ اصل خرابی یہ ہے کہ ہمارے نئے ادب میں چند خاص قسم کے موضوعات اور احساسات کو بجائے خود ادب سمجھنے کا فیشن چل پڑا ہے‘‘۔ ۱۴

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ محمد حسن عسکری پہلے پاکستانی نقاد ہیں جنہوں نے قیام پاکستان کے فوراً بعد ترقی پسندوں پر اساسی تنقیدی حملے کیے۔ مارکسیت اور منصوبہ بندی، فن برائے فن، ہیئت اور نیرنگ نظر، اور ’’انسان اور آدمی‘‘ عسکری کے یہ چاروں مضامین ترقی پسند تحریک کے خلاف نہ صرف اعلانِ جنگ بلکہ باقاعدہ جنگ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عسکری نے نہ صرف ترقی پسندوں سے جنگ کی بلکہ پاکستانی ادب اور پاکستانی شعور کے مسائل سے بھی عہدہ براء ہونے کی کوشش کی۔

اُردو تنقید میں ان کا مضمون ’’ہمارا ادبی شعور اور مسلمان‘‘ پہلا مضمون تھا جس میں مسلمان لکھنے والوں کی توجہ اس حقیقت کی طرف مبذول کرانے کی کوشش کی گئی کہ غدر کے بعد مسلمان لکھنے والے اپنی قوم سے دور ہٹتے چلے گئے۔ اس طرح عسکری نے پاکستانی ادیبوں سے قومی ادب کا مطالبہ کیا اور قوم کے ساتھ سچی اور گہری وابستگی پیدا کرنے پر زور دیا۔

اسی طرح انہوں نے ’’اسلامی ادب‘‘ کا نعرہ بھی لگایا۔ محمد حسن عسکری کی طرف سے ’’اسلامی ادب‘‘ کا مطالبہ برصغیر کی اُردو تنقید میں حد درجہ اختلاف انگیز مسئلہ رہا ہے۔ اس ضمن میں

عسکری کے ایک قریبی دوست، ان کے فکری ہم نوا اور معروف نقاد ڈاکٹر آفتاب احمد نے لکھا ہے:

اُردو ادب اُن کے نزدیک اُس مرکزی تہذیبی روایت کا سب سے قیمتی اثاثہ تھا جسے وہ ہند اسلامی تہذیب کے نام دیتے تھے۔۔۔اسلام سے ان کی وابستگی زیادہ گہری تھی۔ اسلام کے دینی اور فکری تصورات، اسلامی تصوف اور اس کے لوازمات، برصغیر کی سرزمین میں پیدا ہونے والی ہند اسلامی تہذیب کے نشانات، اس کا ادب۔۔۔انہیں بہت عزیز تھے۔ عسکری پاکستان میں بھی اُسی مرکزی، تہذیبی اور ادبی روایت کا فروغ چاہتے تھے"۔ ۱۵

محمد حسن عسکری نے نومبر ۱۹۴۸ء کی "جھلکیاں" میں "پاکستانی ادب" کی ضرورت سے بحث کی تھی، اس وقت اسلامی ادب زیرِ بحث نہیں آیا تھا۔ شہزاد منظر نے لکھا ہے کہ:

"عسکری صاحب نے اسلامی ادب کا سوال پہلی بار جون ۴۹ء کی "جھلکیاں" میں اُٹھایا اور اس کی تخلیق کا نسخہ بھی تجویز کیا۔ لیکن پاکستانی ادب کی بحث کے دوران یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر پاکستانی ادب کی فکری بنیاد اسلام کو تصور کر لیا جائے تو کیا اسلام کے زیرِ اثر تخلیق کیا جانے والے ادب لازمی طور پر پاکستانی ہی ہوگا؟ اسلام تو ایک عالمگیر مذہب ہے۔۔۔ایسی صورت میں اسلام کی فکری بنیاد پر لکھا جانے والا ادب صرف پاکستانی کیسے ہو سکتا ہے جب تک کہ اس میں پاکستان کی جغرافیائی اور تہذیبی خصوصیات اور اس کی مٹی کی بوباس شامل نہ ہو"۔ ۱۶

محمد حسن عسکری "اسلامی ادب" تخلیق کرنے کے پُرزور حامی ہیں۔ مگر "اسلامی ادب کیا ہے"؟ اس کی وہ تعریف متعین نہیں کرتے۔ اس ضمن میں شمس الرحمٰن فاروقی نے لکھا ہے کہ:

"اسلامی ادب کی جو تعریف جماعت اسلامی نے متعین کی تھی اور جس پر وہ اب بھی بڑی حد تک قائم ہے، اس سے عسکری صاحب کو کبھی اتفاق نہیں رہا۔ جماعت اسلامی والے کہتے ہیں کہ صرف وہ ادب اسلامی ادب ہے جس میں اسلامی اقدار کو پوری طرح پیش کیا جائے، اخلاقی بھی، سیاسی

بھی اور جذباتی بھی۔ اور جس میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اسلامی نظام اخلاق یا ضابطے یا قوانین کی رو سے نامناسب ثابت ہو۔ وہ اس کو اسلامی ادب نہیں کہتے تھے اور ظاہر ہے کہ اسلام کی بھی وہی تعریف ان کی نظر میں مستند ہے جس پر ان کی مہر لگی ہوئی ہو۔ تو صاحب میرؔ کے دو چار اشعار چن لیجیے جو فحش نہ ہوں، مخرب اخلاق نہ ہوں یا جو عشق حقیقی کی طرف لے جاتے ہوں۔ ان کو ہم قبول کر لیں گے، لیکن میرؔ کی ہم پوری شاعری کو قبول نہیں کریں گے۔ اس تعریف کو عسکری صاحب نے کبھی قبول نہیں کیا۔ لیکن عسکری صاحب نے کوئی جامع تعریف خود متعین نہیں کی، سوائے اس کے کہ اُردو کی اصل روایت اسلامی روایت ہے"۔ ۱۷

عسکری کے تصورِ روایت سے شمس الرحمٰن فاروقی متفق نہیں ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"انہوں نے (عسکری نے) دو طرح سے محدود کر دیا ہماری روایت کو ایک تو انہوں نے اسے محدود کیا اسلامی روایت تک، اسلامی تصورات تک اور دوئم اس کو پھر محدود کیا اسلامی روایت اور اسلامی تصورات کے اس پہلو سے جس کا تعلق ذہنی اور تعقلاتی تصوف سے ہے۔ لہٰذا وہ ایک مخصوص قسم کی elitist روایت بن کر رہ گئی۔ چنانچہ ہندوستان کی جو مخلوط تہذیب ہے، جو مخلوط تاریخی شعور ہے اور اُردو ادب جس کا کہ کُلِ سرسبد ہے، اس کا بہت بڑا حصہ اس روایت میں چھٹ گیا"۔ ۱۸

شمس الرحمٰن فاروقی کا موقف یہ ہے کہ عسکری کے تصورِ روایت میں سے ہندوستان کی مخلوط تہذیب، ہند + اسلامی روایت، یا ہند + مسلم روایت کا جو حصہ بچا بھی، اس میں انہوں نے تاویلیں شروع کر دیں، مثلاً داغ کا درج ذیل شعر۔

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

اس کے حوالے سے شمس الرحمٰن فاروقی نے لکھا ہے کہ:

"داغؔ کا یہ شعر دراصل رویتِ باری تعالیٰ کے بارے میں ہے۔۔۔ دنیا

میں اس کے جلوے آشکار نہیں، لیکن بالکل پوشیدہ بھی نہیں۔۔۔اس طرح
کے اشعار کی تعبیر یقیناً صوفیانہ رنگ میں ہو سکتی ہے، جیسا کہ یہاں یہ معنی
نکلتے ہیں کہ اللہ میاں سے مخاطب ہو کر کہہ رہے ہیں کہ آپ سامنے آتے
ہیں نہ چھپتے ہیں۔۔۔لیکن عسکری صاحب کہتے تھے کہ اور کوئی تعبیر ممکن ہی
نہیں ہے اس شعر کی''۔ ۱۹

ثناء الحق صدیقی نے عسکری کی اسلامی فکر کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اسلامی شریعت سے زیادہ صوفیانہ مسلک کے قائل تھے اور اس میں انہیں آزادی دکھائی دیتی تھی۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

''عسکری صاحب۔۔۔دین کے معاملے میں سختی کے قائل نہیں تھے۔ غالباً
ان کے نزدیک ''لا اِکراہ فی الدین'' کا مفہوم یہ تھا کہ جس نے کلمہ پڑھ لیا
وہ مسلمان ہو گیا، اس کے بعد وہ شعارِ اسلام پر عمل پیرا نہیں ہوتا تو اس پر سختی
نہیں کرنی چاہیے۔ اب اس کا تعلق اللہ سے ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ
شریعتِ اسلامیہ سے زیادہ مسلکِ صوفیہ کے قائل تھے۔ اس لیے کہ اس
میں انہیں وہ آزادی دکھائی دیتی تھی جو وہ ''لا اِکراہ فی الدین'' کی روشنی
میں ہر فرد کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ تصوف کے ساتھ ساتھ وہ توحیدِ
وجودی کے نظریے کو بھی پسند کرتے تھے''۔ ۲۰

محمد حسن عسکری اور ان کے رفقاء محمد احسن فاروقی، ابواللیث صدیقی اور سلیم احمد وغیرہ نے جو اسلامی ادب کا ایک نعرہ لگایا، جس نے ادبی حلقوں میں بڑی ہلچل بھی پیدا کی، وہ خالص اسلامی نقطۂ نظر سے پوری مطابقت نہیں رکھتا۔ عسکری کے افکار و خیالات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر شاہ ارشاد عثمانی نے لکھا ہے کہ:

''دوسری طرف محمد حسن عسکری، محمد احسن فاروقی، ابواللیث صدیقی، سلیم احمد
وغیرہم نے جس اسلامی ادب کی وکالت کی وہ بھی بڑی حد تک اسلام کے
اساسی فکر کی ترجمانی نہیں کرتا۔ یہاں صوفیانہ زندگی، ترکِ دنیا اور رسم و
رواج کو اسلامی قرار دیا جانے لگا اور روایت سے مراد تصوف و روحانیت لیا

جانے لگا، جو بہر حال تحریکِ ادب اسلامی سے پوری طرح ہم آہنگ
نہیں۔ یہ صرف ادھوری سچائیاں تھیں"۔ ۲۱

عسکری نے اسلامی ادب کے بارے میں چند رہنما اصول پیش کئے ہیں۔ انہوں نے اسلامی ادب کے حوالے سے کچھ بنیادی سوالات تو اُٹھائے مگر وہ ان مباحث کی بنیاد پر کوئی مربوط نظریہ ادب پیش نہ کر سکے۔ بہر حال اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ عسکری ایک تخلیقی ادیب تھے۔ انہوں نے اسلامی ادب کی بحث چھیڑ کر ادبی حلقوں کو اس جانب ضرور متوجہ کیا۔

فروغ احمد نے جب تحریکِ ادبِ اسلامی کا جائزہ لیا تو محمد حسن عسکری کے متعلق یہ رائے دی :

"پاکستان میں ۱۹۴۸ء تک اسلامی ادب کے تخیل کا اتنا چرچا ہوا کہ اس زمانے میں پروفیسر حسن عسکری۔۔۔۔ تک کو اس کی حمایت کرنی پڑی۔ مگر ان حضرات کا ذہن "اسلامی ادب" کے بارے میں قطعی صاف نہ تھا اور یہ اسلامی ادب کی حمایت کرنے کے باوجود آج تک انگلی رکھ کر یہ نہ بتا سکے کہ اسلامی ادب کون سا ہے۔؟" ۲۲

فروغ احمد نے عسکری کے بارے میں جو مذکورہ بالا خیالات پیش کیے تھے، وہ تحریکِ ادبِ اسلامی کے اولین دور کے جائزے میں شامل تھے۔ مگر بعد ازاں ان کے نزدیک اسلامی ادب کی بحث کے ضمن میں عسکری کے دو مقالات بالخصوص قابلِ ذکر ٹھہرے: "انسان اور آدمی" اور "مسلمانوں کا ادبی شعور"۔ تحریک کے تیسرے دور کے جائزے میں فروغ احمد نے عسکری کے متعلق اپنی رائے کو تبدیل کیا اور یہ لکھا کہ:

"پرانے ادیبوں اور تنقید نگاروں میں۔۔۔ پروفیسر حسن عسکری نے اسلامی اور قومی ادب کا بیڑا بھی اُٹھایا۔ اگرچہ وہ اسلامی ادب کی ہم عصر معروف تحریکوں سے الگ تھلگ ہی رہے لیکن ان کے بعض تنقیدی مقالوں سے اس تحریک کو کچھ نہ کچھ فائدہ ضرور پہنچا۔ (ان کے تنقیدی مقالہ جات کا مجموعہ) "جدیدیت۔۔۔" رینے گینوں کے افکار کی شرح ہے۔۔۔ لیکن مسلم ادیبوں اور تنقید نگاروں کے لیے بھی اس میں بہت کچھ سامانِ بصیرت موجود ہے۔ آخری وقت میں عسکری مرحوم کو تصوف سے

بڑی گہری دلچسپی پیدا ہو گئی تھی، لیکن اس سے قطعِ نظر نفی واثبات اور ردِ عمل کا معیار متعین کرنے میں ان سے خاص مدد مل سکتی ہے"۔ ۲۳

مختصر یہ کہ ۱۹۴۷ء کے بعد محمد حسن عسکری نے ادب وتنقید کے متعدد نئے اور سنجیدہ مباحث کا آغاز کیا۔ اُن کے پیش کردہ اسلامی ادب کے نظریے کی اہمیت یہ ہے کہ اسے کسی سیاسی یا مذہبی رہنما نے نہیں بلکہ ایک تخلیقی ادیب نے پیش کیا ہے۔ وہ قیامِ پاکستان کے بعد کے دور کے ہمہ جہتی مفکر اور اہم ترین نقاد تھے۔ ان کے حلقۂ اثر کی وسعت سے تحریکِ ادبِ اسلامی کو بہت فائدہ پہنچا۔

تحریک کا خاتمہ:

قیامِ پاکستان کے بعد یہاں کا ماحول فطری طور پر تحریکِ ادبِ اسلامی کے لیے سازگار بنا۔ تحریک نے ۱۹۴۸ء میں ایک اجتماعی حیثیت اور تنظیم کی شکل اختیار کی۔ مگر چند سال بعد تحریک کا زور ٹوٹ گیا۔ اس ضمن میں سید اسعد گیلانی نے لکھا ہے کہ :

"وہ اجتماعیت ۱۹۵۴ء تک تو زور وشور سے چلی۔ اس کے بعد منظم تحریک کی بجائے غیر منظم ادبی تحریک بن کر رہ گئی۔ یعنی باضابطہ اجتماعی ہیئت تو قائم نہ رہی البتہ ادبی اسلامی رجحانات پوری طرح پرورش پاتے رہے"۔ ۲۴

گویا ۱۹۵۴ء کے بعد ادبِ اسلامی سے وابستہ شاعر اور ادیب تنظیم کے بغیر ادبی کام کرتے رہے۔ سوال یہ ہے کہ ادبِ اسلامی کی تحریک ۱۹۵۴ء میں غیر فعال کیوں ہو گئی؟۔ اسعد گیلانی اس کا کوئی سبب اور وجہ نہیں بتاتے۔ دراصل اسلامی ادب کی تحریک، ترقی پسند تحریک کے ردِعمل میں شروع ہوئی تھی۔ ۱۹۳۶ء میں ترقی پسند تحریک کے آغاز کے ساتھ ہی اسلامی ادب کی ضرورت بھی محسوس کی گئی۔ مگر دوسری جنگِ عظیم اور قیامِ پاکستان کے بعد ترقی پسند مصنفین نے انتہا پسندی کی روش اختیار کی تو اس کے ردِعمل میں محمد حسن عسکری نے پہلے "پاکستانی ادب" اور پھر "اسلامی ادب" کا نعرہ بلند کیا۔ ۱۹۴۸ء میں حلقۂ ادبِ اسلامی کے قیام سے تحریکِ ادبِ اسلامی کا آغاز ہوا۔ ۱۹۵۴ء میں راولپنڈی سازش کیس کے نتیجے میں کمیونسٹ پارٹی پر پابندی عائد کی گئی تو انجمن ترقی پسند مصنفین کو بھی خلاف قانون قرار دے دیا گیا۔ اور انجمن کے سیکریٹری احمد ندیم قاسمی کو فیض احمد فیض اور سجاد

ظہیر وغیرہ ساتھ نظر بند کر دیا گیا۔علاوہ ازیں ''سویرا''، ''نقوش'' اور ''ادبِ لطیف'' وغیرہ رسائل پر، جو تحریک کے ترجمان تھے، پابندی عائد کر دی گئی۔ایسے میں ترقی پسند تحریک، تنظیمی تعطل کا شکار ہو کر رہ گئی۔اس صورت حال کے متعلق احمد ندیم قاسمی نے لکھا ہے کہ :

> ''ترقی پسند تحریک کو سیاسی ادارہ قرار دے دیا گیا اور کوئی سرکاری ملازم اس کا رکن نہیں بن سکتا تھا۔سرکاری ملازم الگ ہو گئے تو ہماری تعداد مزید مختصر ہو گئی۔۔۔۔مجھے محسوس ہوا کہ یہ قصہ تو ختم ہو گیا ہے اور مشرقی اور مغربی پاکستان میں تحریک تنظیمی اعتبار سے فعال نہیں، تو میں نے ۱۹۵۴ء میں کہا کہ کیونکہ تحریک عملی طور پر سرگرم نہیں اس لیے میں سیکریٹری جنرل شپ سے مستعفی ہوتا ہوں''۔ ۲۵

چنانچہ جب ۱۹۵۴ء اسلامی ادب کی تحریک کا اصل اور مضبوط حریف مدِ مقابل نہ رہا اور منظرِ عام سے ہٹ گیا تو ردِ عمل بھی کمزور پڑنا شروع ہو گیا۔لہٰذا حلقۂ ادبِ اسلامی کی تنظیم اور تحریک کا جواز بھی باقی نہ رہا۔اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ادبِ اسلامی کی تحریک تنظیم کے نہ ہونے کے سبب ختم ہوئی یا اس کے اسباب کچھ اور بھی تھے؟۔دراصل تحریک اِدبِ اسلامی کے فوری محرکات مثبت بھی تھے اور منفی بھی۔تحریک سے وابستہ شاعر، ادیب اور نقاد ایک طرف اسلامی اقدار کی ترویج کے خواہاں تھے اور دوسری طرف اشتراکی تحریک کا مقابلہ بھی کرنا چاہتے تھے۔اس طرح تحریکِ ادبِ اسلامی محض تنقیدی بحث مباحثے تک محدود ہو گئی۔اس کے برخلاف ترقی پسند تحریک کو ایسے اہلِ قلم میسر تھے جو ان کے سیاسی وفکری مقاصد کو ادبی شکل دے سکتے تھے۔احمد ندیم قاسمی کے خیال میں اسلامی ادب کی تحریک، ترقی پسند تحریک کی طرح، غیر فعال نہیں ہوئی بلکہ ناکام ہو گئی۔اس کا بنیادی سبب اُن کے نزدیک یہ تھا کہ اسلامی تعلیمات کو ادب میں منعکس کرنے کے بجائے اسلامی ادب کا نعرہ لگایا گیا۔اُنہوں نے لکھا ہے کہ:

> ''دنیا میں یہ کبھی نہیں ہوا کہ یہ ہندو ادب ہے، عیسائی ادب ہے، سکھ ادب ہے، بدھ ادب ہے اور اس طرح اسلامی ادب ہے۔یہ ان کے ذہنوں میں ایک مغالطہ تھا۔انہیں اسلامی تعلیمات کو ادب میں منعکس کرنے کی کوشش کرنی چاہیے تھی، لیکن اس کے برعکس انہوں نے اسلامی ادب کا

نعرہ لگا دیا۔ اس سے وہ ناکام ہو گئے۔ اب دیکھ لیجئے کہ اسلامی ادب کا کوئی بھی نعرہ زن بحیثیت ادیب نمایاں نہیں ہوسکا"۔ ۲۶

احمد ندیم قاسمی کا خیال یہ ہے کہ نعیم صدیقی اور اسعد گیلانی جماعت اسلامی سے وابستہ تھے اور اس کا "ادبی ونگ" قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"نعیم صدیقی ہوں یا اسعد گیلانی سب اسی انداز سے سوچتے ہیں اور جماعت اسلامی سے وابستہ ہیں۔ میں اسے غلط نہیں سمجھتا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ آپ فن کے تقاضوں کو گزند پہنچائے بغیر اپنا نقطۂ نظر پیش کریں۔ نظریات پر پابندی عائد نہیں کی جاسکتی لیکن آپ اس پر ٹھپہ نہ لگائیں۔ آپ افسانے میں اسلام کو پیش کر رہے ہیں تو اسے ترقی پسند کہنے میں کیا حرج ہے۔ اسلام سے بڑا ترقی پسند مذہب تو کوئی نہیں"۔ ۲۷

احمد ندیم قاسمی کی رائے سے، کسی حد تک، اسلامی ادب کے اہم نقاد تحسین فراقی بھی اتفاق کرتے ہیں۔ "تحریکِ ادبِ اسلامی" کی ناکامی کا تجزیہ کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ:

"اس حقیقت کا اعتراف کر لینے میں کوئی حرج نہیں کہ یہ آواز منجملہ عسکری صاحب کے اتنی کامیاب نہ ہوسکی۔ اس ناکامی کی جہاں ایک طرف اس وقت کی منافق سیاست ذمہ دار تھی وہاں یہ بات بھی کہ خود عسکری صاحب کے علاوہ ان کے قد کا کوئی اور ادیب اس تحریک کو میسر نہ آسکا"۔ ۲۸

اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا کہ اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ لوگوں میں کوئی بڑا تخلیق کار نہیں تھا، ایسا شاعر جو زبان و بیان پر قدرت رکھتے ہوئے اس بات کا ثبوت دے سکتا ہے کہ اسلامی نظریات کے دائرہ میں رہ کر بھی بڑی شاعری تخلیق کی جاسکتی ہے۔ مثلاً اسلامی ادب کا نعرہ بلند کرنے والوں میں محمد حسن عسکری ایک بڑے اور اہم ادیب تھے مگر وہ نظریہ ساز نقاد تھے۔ انہوں نے تن تنہا فراق سے لے کر ترقی پسندوں تک کا مقابلہ کیا۔ انہوں نے "مارکسی منصوبہ" اور "ہمارا ادبی شعور اور مسلمان" جیسے اہم مضامین ترقی پسندوں کے ردِعمل میں لکھے۔ لیکن وہ شاعر نہیں تھے جو اس پر عمل بھی کر کے دکھا سکتے۔ جب کہ ترقی پسند تحریک سے بڑے شاعر، افسانہ نگار، ناول نگار اور نقاد وابستہ تھے، جنہوں نے اشتراکی افکار و خیالات کو ادب پاروں میں سمو دیا اور

اس طرح ترقی پسند تحریک کو فعال اور مقبول بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔

تحریکِ ادبِ اسلامی کے غیر فعال ہونے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس تحریک نے اسلام کا تحریکی تصور بھی پیشِ نظر رکھا اور مذہب کا جو تصور انحطاط زدہ مسلم معاشرے میں دورِ ملوکیت سے رائج چلا آرہا تھا، اسے بھی مسترد کر دیا کیونکہ وہ تصورِ مذہب کو صرف مسجد و محراب تک ہی محدود کرتا ہے۔ اسعد گیلانی لکھتے ہیں:

''ملوکیت کے زبردست جبر و استبداد نے بالآخر دینی اقدار و تصورات کو مسجد و محراب تک سمٹ جانے پر مجبور کر دیا۔ اور جب دینِ اسلام حکومت کے ایوان، معیشت کے چیمبر، عدالت کی مسند اور مقننہ کی مجلس سے نکل کر صرف مدرسہ تک ہی محدود ہو گیا تو اس کا ادب و ثقافت بھی ''پکی روٹی'' ''قدوری''، ''بیضاوی'' اور ''بہشتی زیور'' ہی رہ گیا۔۔۔ مسجد کی محراب میں محدود ہو کر اس کے پاس صرف ذکر و اذکار اور اوراد و وظائف ہی رہ سکتے تھے۔ باقی ساری دنیوی زندگی تو اس سے آزاد ہو گئی۔ یوں دینِ اسلام تحریک کے ہمہ گیر وسیع الاطراف مقامِ غلبہ سے اتر کر ''مذہبِ اسلام'' کے روپ میں محدود ہو گیا۔'' ۲۹

الغرض اسلامی ادب کی تحریک، اسلام کے محدود، منجمد اور رواجی تصورات کے بالمقابل تحریکی اور دعوتی تصورات کو لے کر اُٹھی تو اس کا ردِ عمل روایتی مذہبی حلقوں میں بھی ہوا۔ اسی بنا پر محمد حسن عسکری ہمیشہ تحریکِ ادبِ اسلامی سے الگ رہے، بلکہ وہ ترقی پسندوں کے ساتھ ساتھ ''اسلامی ادب کی تحریک'' کے خلاف بھی لکھتے رہے۔ اس طرح اس ''تحریک'' کا دائرہ اثر و نفوذ محدود ہو گیا۔ اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ ادیبوں نے اسلامی ادب کو قائم بالذات، آزادانہ اور مثبت حیثیت سے تخلیق کرنے کی بجائے اشتراکی ادب کے مدِ مقابل کی حیثیت سے پیش کیا۔ اس طرح اسلامی ادب ردِ عمل کا ادب بن کر رہ گیا۔ لہٰذا ترقی پسندی اور اشتراکیت کی تحریک کمزور پڑتے ہی اسلامی ادب کی تحریک کا غیر فعال ہونا بھی ایک فطری امر تھا۔

تاہم اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا کہ اسلامی ادب کی تحریک نے ادب کے ساتھ معاشرے کو بھی گہرے طور پر متاثر کیا۔ اس تحریک نے اُردو ادب کو تین حوالوں سے متاثر کیا :

۱۔ اس تحریک کے پلیٹ فارم سے اسلامی ادب تخلیق ہوا۔

۲۔ تحریک کے زیرِ اثر غیر وابستہ ادیبوں نے بھی اسلامی نہج پر قلم اُٹھایا۔

۳۔ ترقی پسندی اور مغرب پرستی کے بالمقابل اسلام پسندی کی ایک لہر بھی اُردو ادب میں جاری و ساری ہوئی۔ آئندہ ابواب میں ''اسلامی ادب کی تحریک'' کے انہی اثرات کا جائزہ لیا جائے گا

حوالہ جات

۱۔ فروغ احمد، پروفیسر، (مضمون)، ''اسلامی ادب کی تحریک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔۸۱

۲۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔۸۱،۸۲

۳۔ فروغ احمد، پروفیسر، (مضمون)، ''اسلامی ادب کی تحریک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔۸۳

۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔۸۴

۵۔ فروغ احمد، پروفیسر، (مضمون)، ''اسلامی ادب کی تحریک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔۹۱

۶۔ فروغ احمد، پروفیسر، (مضمون)، ''اسلامی ادب کی تحریک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔۹۴

۷۔ شاہ رشاد عثمانی، ڈاکٹر (مقالہ) ''تحریکِ ادبِ اسلامی کی رفتار۔ ایک مختصر جائزہ''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، مئی ۱۹۹۰ء، ص۔۹۰

۸۔ انور سدید، ڈاکٹر: ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقی اُردو، کراچی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص۔۶۲۷

۹۔ فروغ احمد، پروفیسر، (مضمون)، ''اسلامی ادب وصحافت، علم بردار رسائل وجرائد'' مطبوعہ: ماہنامہ''

سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔ ۹۸

۱۰۔ انتظار حسین، (مضمون) ''تھوڑا ذکر عسکری صاحب کا''، مطبوعہ: ''مکالمہ''، کراچی، کتابی سلسلہ: ۵ نومبر ۱۹۹۹ء ۔۔۔ مئی ۲۰۰۰ء، اکادمی بازیافت، ص۔ ۴۳۵

۱۱۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۴۳۹

۱۲۔ شہزاد منظر، (مقالہ) ''عسکری'' کی فکر میں تبدیلی کے اسباب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''جدید ادب''، لاہور، دسمبر، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۳

۱۳۔ محمد حسن عسکری، (مضمون) ''تاریخی شعور''، مشمولہ ''تخلیقی عمل اور اسلوب''، (مرتبہ محمد سہیل عمر) نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۹، ۲۰

۱۴۔ محمد حسن عسکری، (مضمون) ''پاکستانی قوم'' ''تاریخی شعور''، مشمولہ، ''تخلیقی عمل اور اسلوب''، (مرتبہ محمد سہیل عمر) نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۹، ۲۰

۱۵۔ آفتاب احمد، ڈاکٹر، (شخصی خاکہ) ''محمد حسن عسکری''، مشمولہ: ''بیادِ صحبتِ نازک خیالاں''، مکتبہ دانیال، کراچی، دوسری بار، دسمبر ۱۹۹۸ء، ص۔ ۲۹۳، ۲۹۴

۱۶۔ شہزاد منظر۔ (مضمون) ''محمد حسن عسکری اور پاکستانی / اسلامی ادب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، مئی ۱۹۹۰ء، ص۔ ۶۲

۱۷۔ فاروقی، شمس الرحمٰن، ڈاکٹر، ''محمد حسن عسکری کے بارے میں''، مطبوعہ: ''مکالمہ''، کراچی، کتابی سلسلہ: ۸ جولائی، ۲۰۰۱ء ۔۔۔ جون ۲۰۰۲ء، اکادمی بازیافت، ص۔ ۲۶۵

۱۸۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۲۶۳، ۲۶۴

۱۹۔ فاروقی، شمس الرحمٰن، ڈاکٹر، ''محمد حسن عسکری کے بارے میں''، مطبوعہ: ''مکالمہ''، کراچی، کتابی سلسلہ: ۸ جولائی، ۲۰۰۱ء ۔۔۔ جون ۲۰۰۲ء، اکادمی بازیافت، ص۔ ۲۶۴

۲۰۔ ثناء الحق صدیقی، (مضمون)، ''پروفیسر اظہار الحق المعروف بہ حسن عسکری''، مطبوعہ ''مکالمہ''، کراچی، کتابی سلسلہ: ۵ نومبر ۱۹۹۹ء، مئی ۲۰۰۰ء، اکادمی بازیافت، ص۔ ۴۵۵

۲۱۔ شاہ رشاد عثمانی، ڈاکٹر، (مضمون) ''تحریک ادب اسلامی کی رفتار۔ ایک مختصر جائزہ''۔ مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ۱۹۹۰ء، ص۔ ۹۱

۲۲۔ فروغ احمد (مضمون)، ''تحریکِ ادب اسلامی''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔ ۹۴

۲۳۔ فروغ احمد، (مضمون) ''اسلامی ادب ۷۰۔تا۔۱۹۷۹ء، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۳۰، ۱۳۱

۲۴۔ اسعد گیلانی، سید، (مضمون) ''ادب میں اسلامی تحریک''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، ادارہ ترجمان القرآن لاہور، ص۔ ۲۰۷

۲۵۔ قاسمی، احمد ندیم (مکالمہ۔ اصغر عبداللہ) مطبوعہ ہفت روزہ ''ندا'' لاہور، ۱۲ دسمبر ۱۹۸۹ء، ص۔ ۳۵

۲۶۔ قاسمی، احمد ندیم (انٹرویو) مطبوعہ ہفت روزہ ''ندا'' لاہور، ۱۹ دسمبر ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۸

۲۷۔ قاسمی، احمد ندیم (انٹرویو) مطبوعہ ہفت روزہ ''ندا'' لاہور، ۱۹ دسمبر ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۹

۲۸۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر: ''جستجو''، مکتبہ بکس، لاہور، بار اول، ۱۹۸۱ء، ص۔ ۲۶، ۲۷

۲۹۔ اسعد گیلانی، سید (مکتوب بنام نعیم صدیقی) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مارچ، اپریل، ۱۹۸۷ء، ص۔ ۱۰۲، ۱۰۳

باب سوم

اسلامی ادب کی نظریاتی بنیادیں

ادب اور زندگی کا رشتہ بنیادی، قریبی اور ہمہ گیر ہے۔ ادب کی ہر تشریح زندگی کے بارے میں کسی نہ کسی نظریے پر مبنی ہوتی ہے، چاہے نظریہ رکھنے والے کو اس بات کا شعور ہو یا نہ ہو۔ ادیب اور فنکار معاشرے کا ذمہ دار فرد ہوتا ہے۔ فرد و معاشرہ ایک دوسرے پر بہت دور رس اثرات مرتب کرتے ہیں۔ شعر و ادب انسان کے جذبات و احساسات کے ساتھ اس کے افکار و خیالات کی ترسیل کا بہترین وسیلہ ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر ابن فرید نے لکھا ہے :

> ''زندگی کو ہم نے جس طرح جانا یا پہچانا ہے اور جس شکل میں وہ ہمارے سامنے آئی ہے یا جس طریقے سے اسے اختیار کر کے یا برت کر ہم نے اپنے عمل و تعامل کا جزو بنالیا ہے، وہ ہم سے مطالبہ کرتی ہے کہ ہم اپنی ادبی تحریروں میں اس کا اظہار کریں۔ یہ اظہار فطری ہوتا ہے۔ مصنوعی، وضعی نہیں! آمد ہوتا ہے آورد نہیں'' [۱]

گویا ہمارے ذہنی و فکری سانچے، ہمارے جذباتی اور حسی تجربات ہمیں اس بات پر آمادہ کرتے ہیں کہ ہم اس طرح اپنے مافی الضمیر کو پیش کریں کہ ہماری تحریروں سے معاشرتی، ثقافتی اور عملی و حقیقی زندگی کا اظہار ہو۔ ہماری زندگی کے ہم سے کچھ اقداری اور جمالیاتی مطالبات ہوتے ہیں جن کا تعلق ہمارے نظام حیات سے ہوتا ہے۔ ان مطالبات کے تحت کوئی بھی فن کار صرف ان چیزوں کو اختیار کرتا ہے جو مثبت ہوں۔ اور اسی مثبت حیثیت کی بنا پر وہ اقدار بنتی ہیں جنہیں ہم زندگی کا معیار قرار دیتے ہیں، جن کے بغیر ہماری زندگی بے اساس اور بے شناخت ہو کر رہ جاتی ہے۔ ان جمالیاتی اقدار سے آراستہ ہو کر ایک تخلیق واقعتاً ادب پارہ بن جاتی ہے۔

زبان و ادب ایک مخصوص سماجی پس منظر میں وجود میں آتے ہیں۔ اسی سماج سے جذبہ اور

فکر حاصل کرتے ہیں۔ پروفیسر عمر حیات خان غوری کا یہ کہنا درست ہے کہ: ''کسی سماج کے تناظر میں تخلیق کردہ ادب اس سماج کے جذبات واحساسات ہی نہیں بلکہ اس کی عملی زندگی کے ہر ہر گوشہ کو اپنے جلو میں سمیٹ لیتا ہے اور پھر وہ ادب اس کے تہذیب وتمدن، اس کے رسوم ورواج، اس کے عقائد ونظریات اوراس کے جذبات واحساسات کا امین بن جاتا ہے''۔ ۲

ہر انسان اور ہر قوم اپنی منزل مقصود مقرر کرتی ہے اور اس منزل تک پہنچنے کا راستہ بھی طے کرتی ہے۔ مقصود منزل تک پہنچنے میں جو راستہ معاون ہوتا ہے اسے فلسفے کی اصطلاحی زبان میں نظریہ کہا جاتا ہے۔ نظریہ حصول منزل کا ایک اہم ذریعہ بھی ہوتا ہے۔ اور انسان اور قوموں کی نفسیاتی زندگی کا بہت ہی ضروری جزو بھی۔ اس کے بغیر انسان اور قوموں کی زندگی اتنی ہی بے معنی ہو سکتی ہے جیسے کہ وحشیوں اور جانوروں کی زندگی۔

ادب نظریے سے عاری نہیں ہو سکتا خواہ وہ ''برائے ادب'' ہو یا ''برائے زندگی''، ''جدید'' ہو یا ''ترقی پسند''، ''رومانوی'' ہو یا ''کلاسیکی''، ''قومی'' ہو یا ''اسلامی ادب''۔ البتہ ہر ادب کی نظریاتی بنیادیں مختلف ہو سکتی ہیں اور ہوتی ہیں مگر عالمی ادب کا دامن کبھی نظریات وتصورات سے خالی نہیں رہا۔ فلسفیانہ واخلاقی تعلیمات، مذہبی خیالات ومعتقدات، متصوفانہ ونیم متصوفانہ تجربات کے اظہار کے لیے ادب کے باب ہمیشہ وا رہے ہیں۔ بہترین شعراء کے لیے حیات وکائنات کی بوقلمونی سراپا حیرت خیز رہی ہے۔ انہوں نے تقریباً تمام نظام ہائے فکر وعقائد اور علوم کے سر چشموں سے فیض حاصل کیا ہے: روح، مادہ، انا، ذات باری، فطرت اور ہستی کے سوالات، خالق ومخلوق کے رشتے، کائنات کی علت نمائی وتخلیق کائنات کے جواز، وحدت الوجود اور وحدت الشہود وغیرہ۔ غرض یہ کہ فلسفیانہ اور نیم فلسفیانہ مسائل سے شعروادب کا موضوع بنتے رہے ہیں۔ ایک منظم فکر کی ایجاد فن کے دائرے میں ممکن نہیں۔ اس کے لیے بہر حال کسی فکر، کسی نظریے، کسی نظام فکر کی احتیاج ہوگی۔ میتھیو آرنلڈ نے لکھا ہے:

> ''بنیادی طور پر تخلیقی صلاحیت نئے خیالات کی دریافت میں اپنے جوہر کا اظہار نہیں کرتی۔ یہ تو دراصل فلسفی کا کام ہے۔ تخلیقی قوتوں کا جوہر تو اس وقت کھلتا ہے جب خیالات کا زندہ نظام موجود ہو'' ۳

چنانچہ یہی سبب ہے کہ جمال پرست، علامت پسندوں، سریوں، اثریوں اور وجودیت

پسندوں نے فن ہی کو فکر و نظر کا محور و مرکز بنانے کی کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر عبد المغنی لکھتے ہیں :

"ادب کی بقا اور ارتقاء کے لیے ایک ایسے نظریہ کا ہونا لازمی ہے جس سے ادیب تخلیق فن کے لیے تحریک حاصل کرے اور اس فنی تخلیق میں اپنے عمل کو اپنے نظریہ کا تابع رکھے۔ اس طرح وحدت کردار، شخصی سالمیت اور فنی ہم آہنگی حاصل ہوگی جس کے بغیر کوئی نتیجہ خیز ادبی کوشش ممکن نہیں" ۴

مطلب یہ ہے کہ ادب اور زندگی دو جداگانہ شعبے نہیں۔ ادب اپنا فکری مواد زندگی سے حاصل کرتا ہے۔ اور زندگی ادبی و فنی کاوشوں سے سنورتی ہے۔ ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی بحث اب بے کار اور بے معنی ہو کر رہ گئی ہے۔ اس لیے کہ زندگی کا تصور اتنا وسیع اور متنوع ہے کہ کوئی ادب اس سے دامن کشاں نہیں ہو سکتا۔ آج کا ادیب و فن کار اپنے سماجی ماحول، معاشی محرکات، سیاسی حالات، فلسفیانہ و سائنسی تصورات، مذہبی اور تہذیبی رجحانات سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔

سوال یہ ہے کہ کیا ادب کسی نظریہ، کسی فکر، کسی فلسفے یا کسی تحریک سے وابستہ ہو کر برقرار رہ سکتا ہے؟۔ یہ وہ مسئلہ ہے جو بیسویں صدی کی چھٹی و ساتویں دہائی میں اُردو ادب و تنقید میں خوب موضوع گفتگو بنا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اُردو ادب میں ترقی پسند تحریک کے قدم اکھڑ چکے تھے۔ ترقی پسند ادیبوں نے ادب کو پروپیگنڈہ و اشتہار بازی بنا دیا۔ ترقی پسند ادب کے نام پر اشتراکی نظریات کی جارحانہ تبلیغ و تلقین کا طریقہ اپنایا گیا۔ ترقی پسند تحریک اردو ادب کو بہت کچھ دے گئی مگر اس سے ادب کے صحت مند ارتقاء کو نقصان بھی پہنچا۔ ترقی پسند نظریہ ادب کی پشت پر ایک سیاسی تحریک تھی۔ اس تحریک کے نظریاتی پروپیگنڈے سے ترقی پسند ادب کمیونسٹ پارٹی کے منشور کی صدائے بازگشت بن کر رہ گیا۔ انور سدید لکھتے ہیں: "ترقی پسند تحریک ادب کے ذریعے تبلیغ اور عملی جدوجہد کے ذریعے ملک میں انقلاب لانے کی آرزومند تھی" ۵۔ ترقی پسند تحریک نے خارج سے حاصل شدہ یا منظور شدہ نظریات اور تجربات کے اظہار کو شعر و ادب قرار دیا تو اس کے ردِ عمل میں کچھ اہلِ قلم دوسری انتہا تک جا پہنچے۔ اس ضمن میں شاہ رشاد عثمانی نے لکھا ہے :

"ان لوگوں کا غصہ و غضب نظام و نظریہ اور فکر و عقیدہ اصولوں اور روایتوں پر اترنے لگا۔ اس طرح ترقی پسندوں کے "نشریاتی مقصد" کے ردِ عمل میں

"جدیدیت" کی نامانوس اور غیر مربوط آواز کو شعر و ادب کا نام دیا جانے لگا اور مقصد سے وابستگی کے برخلاف عقیدہ و اقدار کا انکار اور ناوابستگی کا نعرہ رجحان اور تحریک کی صورت اختیار کرنے لگا"۔ ۶

ان اہلِ قلم کے خیال میں ادب کا ادیب کے کردار سے یا اس کی شخصیت سے کوئی تعلق نہیں۔ ادب اور نظریہ کو آگ اور پانی کی طرح ایک دوسرے کی ضد قرار دیا گیا۔ ان کے نزدیک کسی بھی سیاسی اور مذہبی نظریہ کی پابندی ہمیں ایک فن کار نہیں بننے دے گی۔ ان حضرات نے ادب کو غیر ادبی معیاروں سے نجات دلانے کی کوشش کی۔ ان کے خیال میں نظریات فن کار کی ادبی صلاحیت اور اس کے تخلیقی عمل کو بری طرح متاثر کرتے ہیں۔ ان کی منطق یہ تھی کہ معیاروں کو ماننے سے خارجی پیمانوں کو ماننا پڑے گا۔ اس طرح فرد کے ذاتی تجربے کی فوقیت کے نام پر یہ لوگ وجودیت اور داخلیت کی پراسرار تاریکیوں میں بھٹکتے رہے۔ انہوں نے اعلان کیا کہ شاعر جس ذات کا اظہار کرتا ہے وہ انتہائی پراسرار اور تقریباً ناقابل فہم ہوتی ہے۔ غرض اپنے منفی رویہ کے سبب یہ اہل قلم زندگی، معاشرہ اور تہذیب سے فرار کی منزلوں تک آ گئے۔ شاہ رشاد عثمانی نے لکھا ہے:

"مگر لطف تو یہ ہے کہ اس طرح کے خیالات رکھنے والے نظریات کے منکر حضرات نے خود فلسفہ طرازیاں شروع کر دیں اور وجودیت، اساطیریت اور لاشعوریت کی پراسرار وادیوں کی سیر کرانے لگے۔ اور معاشرہ اور تہذیب ہی نہیں خود اپنی ذات اور اپنے وجود سے بیزاری کا اظہار کرنے لگے"۔ ۷

اگر ادیب کی نگاہ میں خود اس کا وجود غیر معتبر ہو کر رہ جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے ادب کی شناخت کے لیے کوئی معیار و میزان برقرار نہیں رہ جاتی۔ اس طرح ادب میں یاسیت، قنوطیت، فراریت، انتشار اور ابہام پیدا ہوا۔ جدید اہلِ قلم نے اظہار و ابلاغ کی ذمہ داریوں سے پہلو تہی اختیار کی۔ ادب اور ادیب سے ناوابستگی کا مطالبہ کرنے والوں نے یہ حقیقت فراموش کر دی کہ ہر فرد ایک معاشرہ، ایک تہذیب اور ایک نظامِ اقدار کا حامل بھی ہوتا ہے۔ نظامِ فکر و عمل سے گریز و فرار کا رویہ اختیار کر کے انسان لایعنیت، لغویت اور بے معنویت کی تاریک راہوں میں بھٹکتا رہتا ہے۔ دوسری طرف یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کی جا سکتی کہ نظریہ انسان کے قلب و نگاہ کو روشن کرنے

اور اس پراسرار کائنات میں اس کی سعی و عمل کا ایک رخ متعین کرنے کی کوشش ہے۔ عظیم ادب فکر و نظر سے وابستگی کے بغیر وجود میں نہیں آسکتا۔

آج کا عہد نظریاتی وابستگی کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ ہر تہذیب اور ثقافت جو آج کے عہد میں زندہ ہے کسی نہ کسی نظریے سے ضرور وابستہ ہے۔ جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کی بدولت نوع انسانی ایک خاندان اور دنیا ایک عالمی گاؤں یا عالم گیر شہر (گلوبل ویلیج) کی صورت اختیار کر رہی ہے۔ ایسے عالم میں مختلف اقوام و ممالک کا جغرافیائی حصار اور تشخص اپنی اہمیت کھو بیٹھا ہے۔ آج قوموں، امتوں، تہذیبوں اور ثقافتوں کو اپنی شناخت کے لیے نظریاتی اساس کی ضرورت ہے۔ ہر تہذیب اور ثقافت اپنے باطن میں اپنے نظریہ سے وابستہ ہوتی ہے۔ جب ادب میں نظریہ کی بات کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ادب کسی خاص نقطۂ نظر کی تشہیر کا ذریعہ بنے بلکہ ادب کے فکری اور تخلیقی تشخص کے لیے لازمی ہے کہ وہ نظریاتی دائرے میں رہ کر اپنی نشو و نما کرے۔

عالمی ادب کے ایک سرسری جائزے سے واضح ہو جاتا ہے کہ دنیا کا کوئی ادب نظریاتی دائرے سے باہر نہیں۔ مغرب کا پورا ادب مسیحی تصورات اور انسان کے ازلی گنہگار ہونے کے تصور پر اپنی اساس رکھتا ہے۔ اسرائیلی ادب، موسوی مذہب اور یہودیوں کی نسلی برتری کے تفاخر میں مبتلا ہے۔ اشتراکی ادب مادی جدلیت اور تاریخی کشمکش کو بنیاد بناتا ہے۔ اسی طرح برصغیر میں تخلیق ہونے والا ادب مختلف نظریاتی وابستگیوں کا حامل ہے۔ مثلاً: مسلمانوں کے زوال کے اندوہ اور ان کی نشاۃ الثانیہ کے جذبے سے سرشار ملی ادب، سرسید تحریک کے زیر اثر تخلیق ہونے والا اصلاحی ادب، ترقی پسند تحریک اور حلقۂ اربابِ ذوق کا ادب مختلف نظریاتی وابستگیوں کا عکاس ہے۔ ہر معاشرہ اور ثقافت کسی نہ کسی نظریے پر استوار ہوتی ہے۔ لہٰذا ادب بھی اپنے معاشرتی نظام اور ثقافت سے منسلک ہو اور معاشرے کو رجائیت اور امید سے بہرہ ور کرے۔ ادیب فن کارانہ احساس کے ساتھ پیغمبرانہ مقام پر فائز ہوتا ہے اور کسی سماج اور ثقافت کی نظریاتی سرحدوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور معاشروں کے وجود کو بکھرنے سے بچا کر انہیں نظریاتی شناخت اور تشخص فراہم کرتا ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک زیرِ بحث لاتے ہوئے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس تحریک کی نظریاتی اساس اور فکری سرچشمہ کونسا نظریہ حیات ہے؟ اور کیا اس میں اتنی فکری و تخلیقی قوت موجود ہے کہ وہ کسی ادبی تحریک کا سرچشمہ بن سکے؟۔ ادب کے ان بنیادی سوالات اور تقاضوں کو پیشِ نظر

رکھ کر غور کیا جائے تو یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ اسلام کے بنیادی نظریات و اعتقادات میں اتنی کشش موجود ہے کہ وہ فن کار کی داخلی اور جذباتی زندگی کو گرفت میں لے کر اسے مخصوص سانچے میں ڈھال سکے۔ اسلامی نظریۂ حیات فن کار کے اندر ہمہ گیر، حقیقت پسندانہ اور فعال تخلیقی صلاحتیں پیدا کرتا ہے اور اسے اضطراب، حیرت اور موہوم تصورات کے بجائے ایسی مثبت اقدار سے آشنا کرتا ہے جو زندگی کی عملی جدوجہد میں اس کی رہنمائی کریں۔

اسلامی نظریۂ ادب سے مراد یہ ہے کہ اس کی اساس مسیحی تصوریت، انسان کے ازلی گنہگار ہونے کے احساس، اشتراکی جدلیت، مادہ کی لافانیت اور ازلیت، وجودیت، یونانی اور ہندو دیومالائی تصورات پر رکھنے کی بجائے توحید کی مابعد الطبیعات پر رکھی جائے۔ اگر بغور دیکھا جائے تو کائنات کی وحدت اور اصل کے ایک ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ وہ لوگ جو خدا کو کسی طور تسلیم نہیں کرتے وہ بھی کائنات کے حقیقتِ واحدہ کے تصور سے انکار نہیں کرتے۔ منکرینِ خدا بھی جب کسی مرئی یا غیر مرئی قوت کے کائنات میں نفوذ و سرائیت کی بات کرتے ہیں تو وہ اصل میں ایک ایسی ہستی کا ادراک کر رہے ہوتے ہیں جو اس پوری کائنات میں اصلِ الاصول کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی اصلِ الاصول جو واحد ہے، ذات باری تعالیٰ ہے، اسے کسی بھی نام سے پکارا جائے وہ اپنی اصل اور فطرت میں ایک ایسی یکتا ہستی ہے جو اس پوری کائنات کی حقیقتِ واحدہ ہے۔

خدائے واحد کا تصور انسانوں کے ذہن سے کبھی محو نہیں ہوا۔ وہ کسی نہ کسی طور پر موجود رہا ہے۔ اور تمام انسان کسی نہ کسی طور اس سے رجوع کرتے رہے ہیں۔ چنانچہ یہی تصورِ توحید اس کائنات کا اساسی نظریہ ہے۔ مثلاً یونانی دیومالا، ہندی، سریانی اور سامی دیومالاؤں کا بھی اگر گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو کائنات کی حقیقت واحدہ اور مطلقہ کا احساس اور شعور بڑا واضح طور پر موجود ہے۔ ڈاکٹر وحید عشرت نے لکھا ہے کہ: ''خود عرب اور ہندو بت پرست، بتوں کو خدا کی بجائے خدا کی بیٹیاں، ان کے واسطے اور وسیلے قرار دیتے رہے ہیں۔ انہوں نے ان کو خدا کی نسبت سے خدا کہا، خود ان کو خدائے کائنات کا درجہ کبھی نہیں دیا۔ وہ خدا کی صفات کی تجسیم ان بتوں کے ذریعے کر کے ان سے اپنی روح اور زندگی کی حاجات کی تسکین کے خواہاں رہتے تھے۔ ان بتوں کو خدا کبھی تصور نہیں کرتے تھے''۔ ۸

توحید کے تصور کے ساتھ ساتھ رسالت یا کسی فرستادہ ہستی کا تصور بھی کم وبیش ہر عہد میں موجود رہا ہے۔ ہندوؤں میں اوتار، رشی اور دوسری اقوام میں برگزیدہ انسانوں کا تصور بھی اسی حقیقت کا آئینہ دار ہے۔ یہ برگزیدہ لوگ انسانوں کو خدائے واحد کی طرف رجوع کرنے میں معاون بنتے رہے۔

توحید اور رسالت کے بعد تصورِ معاد ہے۔ تمام دیو مالاؤں، مذاہب کے تصورات، تہذیبوں اور ثقافتوں کی مابعد الطبیعات پر غور کریں تو اس کائنات کی عارضیت، فنا اور اختتام کے بارے میں حیرت انگیز ہم آہنگی نظر آئے گی۔ انسانوں کے درمیان ہمیشہ اس زندگی کے ختم ہونے کے بعد دوبارہ جی اُٹھنے اور کسی نہ کسی انداز میں خدا کے ہاں مسئولیت کا تصور موجود رہا ہے۔

توحید، رسالت اور معاد کے تصورات ایک ایسی مابعد الطبیعات تشکیل دیتے ہیں، جو اس کائنات کی واحد بنیادی حقیقت ہے۔ توحید کی منہاج اظہارِ وحی ہے۔ توحید کے تہذیبی اور ثقافتی مظاہر عقلی، عمرانی اور جمالیاتی سطح پر اظہار پاتے ہیں۔ انسانی زندگی ایک اکائی اور وحدت ہے۔ توحید کے ان تینوں مظاہر سے ہی زندگی نمو پاتی ہے۔ نظریۂ توحید کی جہاں عقائد، فلسفہ، عقلی علوم، فقہ، معاشیات اور قانون میں موجودگی ناگزیر ہے، اسی طرح ادب کا بھی اس نظریاتی دائرے میں رہنا اور اسی میں اپنی نشوونما کرنا اس کے فکری، تخلیقی اور نظریاتی تشخص کے لیے لازم ہے۔

مختصر یہ کہ نظریۂ توحید مذہب یا دین مبین کا عطا کردہ ہے اور اسلامی نظریۂ حیات کے لیے ایک مابعدا لطبیعات فراہم کرتا ہے۔ جس کے مطابق ساری انسانی زندگی کو ڈھالنے پر اصرار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ادب سے بھی یہی توقع کی جاتی ہے کہ وہ تخلیق کے مراحل سے گزرتے ہوئے اس نظریہ کی مابعدا لطبیعاتی حدود میں رہے اور اسی کے اندر اپنے تخلیقی جوہر کی نمود کے لیے راہیں تراشے۔ اس ادب کی ایک بہترین مثال اُردو اور فارسی کا صوفیانہ ادب ہے۔ یہ اپنی روح کے لحاظ سے ایسا نظریاتی ادب ہے جو توحیدی مابعدا لطبیعات پر اپنی اساس رکھتا ہے۔ یہ شعر و ادب فن اور مقصدیت کا شاہکار رہے۔ شیخ سعدی کی بوستان اور گلستان، مولانا روم کی مثنوی اور علامہ اقبال کا کلام اس نظریاتی مابعد الطبیعاتی فضا میں پروان چڑھنے والے تخلیقی ادب کی مثالیں ہیں۔

ادب کا مقصدِ تخلیق مسرت، تزکیۂ نفس اور حیات و کائنات کی تعبیر و تفہیم ہے۔ لہٰذا ادیب کا زندگی کے بارے میں ایک مخصوص نظریے کا حامل ہونا بھی ضروری ہے۔ توحیدی مابعد الطبیعات

ایک ادیب کے ادبی شعور، فکری تشکیل اور تخلیقی اظہار کے پس منظر میں رہنی چاہیے۔ جس طرح مسیحی ما بعد الطبیعاتی اساس پر تخلیق پانے والے ادب یعنی دانتے کی "ڈیوائن کامیڈی"، ملٹن کی "فردوس گم گشتہ" اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی "ویسٹ لینڈ" کو پروپیگنڈہ ادب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح تو حیدی مابعد الطبیعاتی اساس پر تخلیق ہونے والے ادب کو بھی پروپیگنڈہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شہزاد منظر اس ضمن میں لکھتے ہیں:

> "دنیا میں آج تک نظریۂ حیات کے بغیر کوئی اعلیٰ ادب تخلیق نہیں ہوا۔ دنیا میں جتنی بھی بڑی اور اہم تخلیقات ہیں خواہ دانتے کا "جہنم" ہو یا گیٹے کا "فاوسٹ" طالسطائی کی "تجدیدِ حیات"، دوستووسکی کا "برادر کرامازوف" نٹ ہمسن کا "دی گروتھ آف دی سوئل" یا لارنس کا "لیڈی چیٹر لیز لور" کوئی بھی اعلیٰ تخلیق اپنے مخصوص فلسفۂ حیات کے بغیر معرض وجود میں نہیں آئی۔۔۔ اگر کسی ناول میں سب کچھ ہو اور مصنف کا اپنا نقطۂ نظر نہ ہو تو وہ ادبی قدر و قیمت کے اعتبار سے ایک پائی کا بھی نہیں ہوتا خواہ اس میں کہانی کتنی ہی خوبصورتی سے کیوں نہ بیان کی گئی ہو"۔ ۹

مختصر یہ کہ ہر دور میں ادب نے انسانی ذہن کو اپنے خاص انداز میں ڈھالنے کا کام انجام دیا ہے۔ نظریۂ زندگی اور عملی زندگی میں گہرا تعلق ہے۔ جو قوم جس قسم کے نظریات کی حامل ہو گی، اس قوم کے شاعروں اور ادیبوں کی تخلیقات بھی انہیں نظریات کی آئینہ دار ہوں گی۔ البتہ دیکھنا یہ ہے کہ کس ادب نے انسانی زندگی پر کیسے اثرات مرتب کیے۔؟ خورشید احمد ٹی۔ ایس ایلیٹ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ: "ادب کی عظمت صرف ادبی معیار ہی پر نہیں پرکھی جا سکتی بلکہ عظیم ادب کو اخلاقی و مذہبی معیار پر بھی پورا اترنا چاہیے"۔ ۱۰ اس لیے کہ دنیا کا بہترین ادب یا ادبِ عالیہ ہمیشہ ہمیشہ سے عقائد، اقدار اور ملی روایات کے سیاق و سباق اور پس منظر میں تخلیق ہوا ہے۔

مولانا مودودی کے تصورات:

سید ابوالاعلیٰ مودودی حیدر آباد (دکن) کے شہر اورنگ آباد میں 25 ستمبر 1903 کو پیدا ہوئے۔ اُنہوں نے 76 برس پر محیط اپنی ہنگامہ خیز زندگی میں فکر و نظر اور زبان و بیاں کے حوالے سے

گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔اُن کی وفات 22 ستمبر 1979 کو ہوئی۔اُنہوں نے ساٹھ سے زائد کتابیں اور کتابچے تحریر کیے جبکہ مولانا کی مختلف مواقع پر کی جانے والی تقاریر اس سے الگ ہیں۔ بلاشبہ وہ بیسویں صدی کے بہترین مفکر، مورخ اور نقاد تھے۔سید مودودی نے اپنے قلمی سفر کا آغاز اوائل عمری سے کیا اور آخری دم تک قرطاس وقلم سے وابستہ رہے۔

تحریکِ ادبِ اسلامی کی ادبی جہت بالعموم مولانا مودودی کے نظریات پر مبنی ہے۔مولانا مودودی جدید دینی ادب کے ایک اہم مفکر ہیں۔ان کی سب اہم کتاب ''تفہیم القرآن'' ہے۔وہ اسلام کو صرف ایک نظامِ حیات ہی نہیں بلکہ ایک دعوتِ انقلاب کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ اس طرح ''تفہیم القرآن'' ایک تفسیری کتاب بھی ہے اور ایک دعوتِ انقلاب بھی۔ مولانا مودودی کی فکر کا مرکز دین کا ایک جامع تصور اور حاکمیتِ الٰہی کا وہ ہمہ گیر نظام ہے جو اسلام کو انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ایک فیصلہ کن اور ہمہ جہتی قوت بنا دیتا ہے۔مولانا مودودی کے ہاں فلسفیانہ فکر، علم الکلام، ان کا تصورِ تاریخ و معیشت، سیاست، تمدنی اور معاشرتی افکار، ان کا طریقِ دعوت اور تصورِ انقلاب اسی مرکزی نکتہ سے نکلتے ہیں۔ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے کہ:

> ''مولانا مودودی کے ہاں ادب ایک الگ موضوع نہیں۔اس کے باوصف یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ تحریکِ ادبِ اسلامی میں محرک قوت مولانا مودودی نے مہیا کی۔اور اسلامی فکرونظر کے ایک اہم مفسر کی حیثیت میں انہوں نے اپنی علمی تنقید اور فکری استدلال سے اس تحریک کو بالواسطہ طور پر متاثر کیا''۔ [11]

ایک مفکر کی حیثیت سے مولانا مودودی نے زندگی کے تقریباً ہر قابلِ ذکر پہلو کو اسلامی نقطۂ نظر سے موضوعِ بحث بنایا ہے۔انہوں نے اپنی تحریروں سے یہ ثابت کیا کہ اسلام ایک زندہ، حرکی اور حیات بخش دین ہے۔اور آج کے پرآشوب عہد میں بھی انسانی بقا اور ہدایت کا فریضہ انجام دینے کا اہل ہے۔مولانا کا اسلوبِ فکر وتنقید یہ ہے کہ وہ پہلے مغرب کی فکر کا تجزیہ کرتے ہیں اور بعد ازاں اسلامی اقدار افکار کی روح اجاگر کرتے ہیں۔وہ اسلامی ادب کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

> ''کوئی شعر و ادب اپنی لفظی و معنوی خوبیوں کی بنا پر قابلِ قدر نہیں۔وہ اگر

زندگی کی اصلاح وفلاح کے لیے کام نہیں کرتا تو ذہن کی عیاشی اور ارباب نشاط کی عشوہ گری ہے۔ اور اگر زندگی کو بگاڑنے کے لیے کام کرتا ہے تو میٹھا زہر۔ قدر کے قابل وہ صرف اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا حسن زندگی کے جمال میں اضافے کا موجب ہو رہا ہو"۔ ۱۲

ہر ادب اور فن کے پیچھے اس کا اپنا فلسفۂ حیات اور مخصوص مابعد الطبیعاتی نظریہ کارفرما ہوتا ہے۔ مثلاً اسلام اور بدھ مت میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ لیکن صرف یہ چیز اس بات کے لیے کافی نہیں ہے کہ ہم بدھ مت کے پیروکاروں کے تخلیق کردہ ادب کو اسلامی کہہ دیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بدھ مت اپنی اخلاقی قدروں کے پیچھے اپنا ایک مخصوص نظریہ تناسخ رکھتا ہے۔ اس کا فلسفۂ حیات راہبانہ ہے۔ اس کے برعکس ہماری اخلاقی اقدار اور ہمارا نظامِ حیات اس دنیا کو آخرت کی کھیتی قرار دیتا ہے۔ نتیجتاً "ہمارا ذہنی پس منظر، ہمارا مابعد الطبیعاتی نظریہ اور ہماری فلسفیانہ بنیادیں اخلاقی اقدار کے اشتراک کے باوجود مختلف ہوں گی۔ اس لیے ہمارا ادب بدھ ادب سے بہت مختلف ہوگا"۔ ۱۳

ایک ایسا ادیب جو اسلام کے پیش کردہ حقائق کو درست سمجھتا ہو اور اس کے معاشرت، معاش، تمدن، اور سیاست وغیرہ کے اصولوں پر ایمان رکھتا ہو، وہ جب کبھی اپنی ادبی صلاحیتوں کو استعمال کرے گا تو بلا کسی ارادے اور کوشش کے جو کچھ تخلیق کرے گا وہ اسلامی ادب ہوگا۔ مولانا مودودی کے نزدیک ادب کا مقصد زندگی میں حسن ولطافت پیدا کرنا ہے اور ادیب کا کام حیات آفریں ادب کی تخلیق ہے۔

مولانا مودودی نے دینی حقائق کو بیان کرنے کا ایک نیا اسلوب تخلیق کیا۔ ان کے افکار و تصورات نے اسلامی ادب کو فروغ دینے کے لیے ایک تحرک پیدا کیا۔ اُردو ادب پر ان کے اثرات کے حوالے سے نعیم صدیقی کا یہ تبصرہ وقیع ہے کہ:

"نوجوانوں کی ایک ایسی ٹیم میدان میں کام کرنے لگی جس نے نگارشات کو الحاد، مذہب بیزاری، مذہبی شعائر کی تضحیک، اخلاقی قدروں کی نفی، جنسی جنون اور عریانی وفحاشی، انسان کو معاشی حیوان قرار دینے کی روایت اور مغربی نظریات وافکار کو سرمایۂ فن بنانے کے مروجات کو قبول کرنے سے

انکار کر دیا"۔[۱۴]

عماد الحق صدیقی کے تصورات:

عماد الحق صدیقی اسلامی تحریک کے ایک اہم نقاد ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ انسانی زندگی کے ارتقاء و انحطاط میں ادب کا ہمیشہ سے نمایاں حصہ رہا ہے۔ جو لوگ ادب برائے ادب کے قائل رہے انہوں نے بھی کسی نہ کسی صورت میں انسان کے ذہن پر مخصوص اثرات ڈالے اور مخصوص زندگی کی بہر حال نمائندگی کی۔ "یہ ناممکن ہے کہ کوئی بھی ادیب اپنے معاشرے اور ماحول سے الگ ہو کر اپنی تخلیقات پیش کرے اور نہ یہ ممکن ہے کہ جو کچھ وہ پیش کرے وہ دوسروں پر اثر انداز نہ ہو"۔[۱۵] لہٰذا زندگی اور ادب کے تعلق سے انکار ممکن نہیں۔ عماد الحق صدیقی کے نزدیک ادب کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں:

۱۔ جاہلی ادب ۲۔ صالح اور اسلامی ادب

جاہلی ادب سے مراد وہ ادب ہے جو انسانی زندگی کے لیے مہلک ثابت ہو، جس سے انتشار، فساد اور تباہی پھیلے، وہ ادب جو انسانیت کو احساسِ بے کسی و بے چارگی اور مفلسی و قنوطیت کی طرف لے جائے۔ جو ادب خدا کی حاکمیت کے تصور اور اس کے سامنے جواب دہی کے احساس سے خالی ہے، جاہلی ادب ہے۔[۱۶]

مسلمان اپنے دورِ انحطاط میں جاہلی ادب کے تصورات سے متاثر ہوئے ان کے ادب میں بھی دو کردار ابھر کر سامنے آئے۔ ایک شیخ و ملا اور دوسرا رند۔ رند اسلام سے باغی اور متنفر شخصیتوں کی نمائندہ اصطلاح ہے۔ اس کی موافقت میں پورا ادب کام کرتا رہا۔ تمام زورِ بیاں اس کو اونچا کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ اس کے برعکس شیخ و ملا کو سامانِ استہزا بنایا گیا اور اس کی پگڑی اچھالی گئی۔ "رند" اور "شیخ و ملا" صرف دو کردار ہی نہ تھے دو متضاد طرزِ فکر کی نمائندگی کرتے تھے۔

بعد ازاں ادب میں ایک دور آیا جسے حقیقت پسندی (Realism) کا دور کہتے ہیں۔ اس کی رو سے یہ طے ہوا کہ جو امور مابعد الطبیعات سے متعلق ہوں یا جو چیز تجربے اور مشاہدے میں نہ آسکے، اسے ادب سے نکال دیا جائے۔ "یہ مادیت کا اصل ڈھانچہ تھا، جسے زندگی کی حقیقت

تصور کر کے ادب کے اندر سمودیا گیا''۔ ۱۷

حقیقت پسندی کے بعد ترقی پسندی کا آغاز ہوا۔اس کی بنیادیں خالص مادیت والحاد پر قائم ہیں۔ترقی پسندی نے خدا پرستی کے تصور سے بغاوت کر کے انسان کو ایک ترقی یافتہ حیوان قرار دیا اور انسانوں کو مختلف طبقات میں تقسیم کر کے بے شمار عصبیتیں پیدا کر دیں۔

عمادالحق صدیقی نے مذکورہ بالا تصورات کا تجزیہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس ادب سے انسانیت کی فلاح و بہبود کی امیدیں باندھنا اور انسان کے لیے حقیقی مسرت کی توقع رکھنا عبث اور لغو ہے۔یہ ملحدانہ اقدار انسان کو اعلیٰ نظامِ زندگی سے روشناس نہیں کرا سکتیں۔ان کے الفاظ میں :

> ''قوم پرستی، سرمایہ داری اور اشتراکیت اسی الحادی پودے کے پھل ہیں ـــ۔آج ان ادیبوں ـــ۔جن کے دلوں میں صالح فکر کی ہلچل اور انسانیت کے درد کا احساس موجود ہے ـــ۔اس ادب کو میدان سے ہٹائیں اور صالح ادب کو میدان زندگی میں لانے کی جدوجہد میں شریک ہو جائیں''۔ ۱۸

جاہلی ادب کے برعکس صالح اور اسلامی ادب تمام تعصبات اور طبقات سے بلند ہو کر اپنے اندر پوری طرح عالم گیر ادب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔سوال یہ ہے کہ اسلامی ادب وہ کون سی اساسی اقدار فراہم کرتا ہے جو انسان کی جمالیاتی حس کو کند نہ ہونے دیں اور حقیقی حسن و خوبی کا ادراک عطا کریں؟ اور وہ کیا بنیادیں ہیں جن سے جمالیاتی حس اپنی پوری شدت سے ابھرتی ہے اور واضح اور مضبوط ہو کر اپنا کام انجام دیتی ہے؟۔عمادالحق صدیقی کے نزدیک اسلامی ادب کی اساسی اقدار درج ذیل ہیں :

۱۔خدا پرستی کا حقیقی تصور ۲۔وحدتِ نسل آدم کا تصور

۳۔انسان کے ارادہ و اختیار کا تصور ۴۔آخرت کا تصور

۱۔خدا پرستی کا حقیقی تصور:

عمادالحق صدیقی نے لکھا ہے:

> ''سب پہلی بنیاد خدا کے وجود کی صداقت پر یقین ہے کیونکہ یہ اس کی

قدرت ہے جو اس تمام کائنات میں نظم وضبط قائم کیے ہوئے ہے۔ اور
جس نے مادے جیسی بے حس شے کو شعور عطا کیا۔۔۔ یہ بات خود مادے
کے قابو سے بالکل باہر تھی کہ اپنے اندر خود ہی شعور پیدا کرے۔۔۔ اس
لیے سب سے پہلے اسلامی ادب اُس منبع حسن کو سامنے لاتا ہے جس کو نظر
انداز کر دینے سے انسان اصل حقیقت کو گم کر دیتا ہے۔ جس کے نتیجے
میں اس کے تمام حسی تجربات اسے غلط نتائج پر لے جاتے ہیں" ۱۹

اللہ کی ذات پر ایمان کے بغیر ادب کی تمام تخلیقات سطحی و محدود ہو کر رہ جاتی ہیں اور انسان کی جمالیاتی حس مردہ ہو جاتی ہے۔ اسلامی ادب کی نگاہ کائنات کی اس اصل حقیقت پر ہوتی ہے جو منبعِ حسن و کمال ہے۔ اس یقین سے وہ خلوص و بلندی پیدا ہوتی ہے جو ادب کی جان ہے۔ یہ خلوص خدا کے علاوہ کسی دوسری ہستی کے یقین سے میسر نہیں آسکتا۔ عماد الحق صدیقی رقمطراز ہیں:

"مزید برآں ایک ایسے ادیب کے یقین میں اس وقت اور قوت پیدا ہو
جاتی ہے جب وہ دیکھتا ہے کہ یہاں ایک دو نہیں ہزاروں انسانوں نے
پیغمبروں کی حیثیت میں اس حقیقت کی گواہی دی ہے۔ اور انسانی زندگی
کے اس امر کی اور اس قانون فطرت کی وضاحت کو جو انسانی صحت کے
لیے ناگزیر ہے۔ اس صورت میں اس کا فطری ذوق ہر قسم کے بیرونی و
داخلی محرکات کے سبب بگڑنے سے محفوظ ہو جاتا ہے"۔ ۲۰

اللہ کو حقیقتِ واحدہ و مطلقہ تسلیم نہ کرنے کی صورت میں انسان دوسری مادی طاقتوں اور اپنی خواہشات نفس کو اپنا الٰہ بنالیتا ہے۔ ایسے افراد زندگی کی کش مکش سے فرار اختیار کرتے ہیں۔ انسانیت کی پوری تاریخ گواہ ہے کہ انسان نے خدا کے علاوہ جب بھی اپنی زندگی کی اساس کسی دوسرے پہلو پر رکھی ہے، انسانیت ہمیشہ طبقوں اور گروہوں میں تقسیم ہوئی ہے۔ "مثلاً فرائیڈ نے زندگی کی اساس جنسی جذبہ کو قرار دیا اور اس کے نزدیک تمام تر زندگی جنسیات میں سمٹ کر رہ گئی۔ اسی طرح مارکس نے بھوک کے جذبے کو زندگی کی اساس قرار دیا"۔ ۲۱ نتیجتاً زندگی کے بارے میں نقطۂ نظر تنگ و محدود ہو کر رہ گیا۔

۲۔ وحدتِ نسل آدم کا تصور:

وحدتِ نسل آدم کی حقیقت بھی ادب پر اپنے بنیادی اثرات رکھتی ہے۔ مثلاً جو ادیب انسان کو حیوان کی ترقی یافتہ صورت قرار دیتے ہیں، وہ اس کی ساری زندگی کو ان ہی مطالبات کی روشنی میں پڑھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ایک جانور اپنے اندر رکھتا ہے، اور انہیں پورا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس طرح انسانی زندگی کی تمام سرگرمیوں کی بنیاد طبعی و اخلاقی ضابطہ ہے اور نہ اعلیٰ نصب العین بلکہ افادیت پرستی، ابن الوقتی اور بقائے اصلح کا نقطۂ نگاہ اس کا مرکز و محور ہے۔ اس لیے دوسرے انسانوں، طبقوں، قوموں کو غلام و محکوم بنانے کی کش مکش ہوتی ہے، جب کہ وہ ادب جو انسان کو اولادِ آدم قرار دیتا ہے وہ اس کی اصل فطرت، اس کے داعیات و مطالبات کو حیوان کی بجائے انسان ابن انسان کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اس کے متعلق عماد الحق صدیقی نے لکھا ہے کہ:

> ''اس کی رو سے ادیب انسانی زندگی کا مطالعہ طبقوں، گروہوں و ملکوں کے تعصبات سے نہیں کرتا بلکہ اسے انسان کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ اس طرح ادب میں آفاقیت اور عالمگیریت پیدا ہو جاتی ہے''۔ [۲۲]

۳۔ انسان کے ارادہ و اختیار کا تصور:

''اسلامی ادب کی تیسری اساسی قدر یہ ہے کہ انسان کائنات کی دوسری مخلوقات کے مانند بالکل مجبور نہیں، بلکہ اس کو کچھ ارادہ و اختیار بھی حاصل ہے''[۲۳]۔ دنیا کے بنانے اور سنوارنے میں بھی اسے دخل ہے اور بگاڑ اور تباہی میں بھی اس کی کوششیں شامل ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس مجبور و بے بس ہونے کا تصور انسان کو مایوسی و قنوطیت میں مبتلا کر دیتا ہے۔ عماد الحق صدیقی نے لکھا ہے کہ:

> ''کسی کے نزدیک اصل فیصلہ کن محرکات ذرائع پیداوار ہیں۔ یہ لوگ انسان کو واقعاتِ زمانہ کا پابند بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالات و واقعات زندگی کی راہیں متعین کرتے ہیں اور یہ کہ انسانی شعور و ارادہ واقعات میں تبدیلی لانے والا اصل محرک نہیں ہے کیونکہ وہ خارجی حالات سے بنتا ہے

۔۔۔اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ انسان ان مادی اسباب سے متاثر ضرور ہوتا ہے لیکن اس کی اصل فطرت ان کا محکوم ہو جانا نہیں ہے"۔ ۲۴

"ادب برائے ادب" اور "ترقی پسند ادب" نے انسانی شہوت اور جنسی جذبات کے ساتھ ساتھ بھوک کو انسان کی اصل فطرت بنا کر پیش کیا۔ایسا ادب اپنے قاری کے ذوق کو بگاڑ دیتا ہے۔مثلاً فرائیڈ کے نزدیک جنسی جبلت انسانی زندگی کو اپنا پابند بنا لیتی ہے۔جب کہ کارل مارکس کے نزدیک بھوک انسانی سرگرمیوں کا رخ متعین کرتی ہے۔ان نظریات کی رو سے انسان مجبور و بے بس ہے جو اپنے شعور و ارادے سے حالات و واقعات میں تبدیلی نہیں لا سکتا۔اس کے برعکس اسلامی ادب کی اساسی قدر یہ ہے کہ انسان ارادہ و اختیار کا حامل ہے، مجبور و بے بس نہیں۔

۴۔آخرت کا تصور:

اسلامی ادب کی چوتھی اساسی قدر آخرت کا تصور ہے۔ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اگر طبعی قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے تو فوراً اس کو اس کی سزا ملتی ہے لیکن اخلاقی معاملات میں اس کو آزادی حاصل ہے اور قدرت کی طرف سے کوئی گرفت نہیں رکھی گئی۔شعور، ارادہ اور اختیار کے ساتھ حرکت و عمل کی آزادی جہاں انسانیت کی بنیادی خصوصیت ہے وہاں پر عقل کا تقاضا یہ بھی ہے کہ ایک ایسی جگہ لازماً ہونی چاہیے جہاں انسان کے اعمال پر پوری پوری جزا و سزا ہو۔عماد الحق صدیقی نے لکھا ہے:

> "اگر ایک ریاست عدل پر قائم بھی ہو جو انسان کے غلط عمل پر سزا دیتی اور اس کے مستحسن اقدام پر جزا دیتی ہو، تب بھی اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ یہاں پوری جزا و سزا دے سکے۔مثلاً ہٹلر جیسے شخص کو گرفتار کرنے کے بعد اس کو جو زیادہ سے زیادہ سزا دی جا سکتی ہے وہ اس کی ہلاکت ہے۔لیکن کیا یہ اس کی واقعی سزا ہے جس نے ہزاروں نہیں لاکھوں انسانوں کو تباہ کر دیا۔اس تباہی سے کس قدر تعداد متاثر ہوئی ہے۔ایسی صورت میں اس کی ہلاکت اس کی قرار واقعی اور مکمل سزا نہیں ہو سکتی۔اسی طرح وہ شخص جس نے ہزاروں لاکھوں کی زندگی کو تباہ حالی سے بچایا ہو

اس کا انعام بھی اس کائنات میں ممکن نہیں''۔ ۲۵

عقیدۂ آخرت انسان میں احساس ذمہ داری ابھارتا ہے اور ظلم و ناانصافی سے نفرت پیدا کرتا ہے۔ ان تصورات سے انسانی زندگی پر بہت گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ آخرت کا یقین و ایمان احساسات میں ایک زبردست انقلاب پیدا کر دیتا ہے اور انسان میں خوب و ناخوب کا احساس زیادہ واضح اور تیز ہو جاتا ہے۔ اسلامی ادب قلب و نگاہ کو کائنات کی ان حقیقتوں سے رو شناس کرا دینے کے بعد انسان کو جدوجہد کا ایک پیغام دیتا ہے۔ وہ اس دنیا کی زندگی کو پاکیزہ، با رونق اور خوشحال بنانے کے لیے انسان کو تحرک عطا کرتا ہے اور اس طرح اسلامی ادیب خلافتِ فی الارض کے مقام کا احساس اپنی تخلیقات میں سمو کر قاری کے سینے میں پیدا کر دیتا ہے۔ عماد الحق صدیقی کے نزدیک اسلامی ادب:

> ''ایک ایسی ریاست کو وجود میں لانے کے لیے انسان کو اکساتا ہے جہاں کوئی انسان کسی انسان کا غلام نہ ہو اور ہر شخص پوری آزادی کے ساتھ اپنی ہر صلاحیت کو نشو و ارتقاء دے سکے، جہاں کوئی شخص دوسرے شخص کی آزادی پر حملہ آور نہ ہو سکے۔ اس ریاست کے وجود کا مقصد انسانی حقوق کے اس چارٹر کی حفاظت ہوتی ہے جس کو تمام انبیاء نے کائنات کے اس خالق کی جانب سے پیش کیا جو انسان کی ہر ضرورت سے واقف ہے اور وہی آخری چارٹر قرآن کی صورت میں موجود ہے''۔ ۲۶

اس یقین و ایمان کے ذہن میں رچ جانے کے بعد ادیب کی تخلیقات اتنی بلند پایہ ہوتی ہیں کہ کوئی انسانی ذہن اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ ان تخلیقات میں سطحیت کے بجائے گہرائی ہوتی ہے۔ یہ وہ مضبوط بنیادیں ہیں جن پر ادیب کا جمالیاتی ذوق پوری قوت کے ساتھ اور صحیح سمت میں پرواز چڑھ سکتا ہے۔ دنیا نے آج تک انہی ادیبوں کی تخلیقات کو لافانی ادب میں شمار کیا ہے، جو جمالیاتی حس کے فطری پہلو سے زیادہ سے زیادہ قریب رہے ہیں۔ اس لیے عالمگیر اہمیت اور رفعت و عظمت کا حامل وہی ادب ہو سکتا ہے جو اسلام کی اعلیٰ فکری و جمالیاتی اقدار کا حامل ہو۔

نعیم صدیقی کے تصورات:

نعیم صدیقی تحریک ادب اسلامی کے سالارِ کارواں ہیں۔ انہوں نے اسلامی ادب کی فکری ونظری اساس کی تشریح وتوضیح کے لیے قرآنِ حکیم کی اصطلاح ''فواد'' کو پیش کیا۔ اسلامی نظریۂ ادب کو زیرِ بحث لانے کے لیے فواد کی وضاحت ضروری ہے۔ یہ وہ فانوس ہے جس سے فکر وخیال اور شعر وادب کی شعاعیں چار جانب ابھرتی ہیں۔ نعیم صدیقی نے لکھا ہے کہ:

''قرآن شریف، انسان پر اللہ تعالیٰ کا سب سے بڑا احسان یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے ابنائے آدم کو سمع و بصر کے علاوہ فواد (Mind) سے آراستہ کیا۔ یہ فواد ہی درحقیقت انسانی زندگی کا مرکزی سرچشمہ ہے۔ سمع و بصر اسی فواد کے حسی آلات ہیں کہ جن کے ذریعے وہ خارج سے اثر لیتا اور اسے جانتا سمجھتا ہے۔۔۔ زندگی کی ساری تنظیم، اقتدار، علم وحکمت، تسخیرِ کائنات، شعر وادب اور دوسرے فنونِ لطیفہ کے سوتے اسی فواد سے پھوٹتے ہیں''۔ ۲۷

فواد کی خصوصیات:

فواد ایک خود آگاہ قوت ہے جو انسان کے داخل میں سرگرم ہے۔ فواد اپنے آپ کو جہانِ ما وہ سے الگ کر کے دیکھتا ہے اور انسان کو خیر وشر کی تمیز عطا کرتا ہے۔ فواد جسے غلط سمجھتا ہے اسے ناپسند کرتا ہے اور جس چیز کو مفید یا حق قرار دیتا ہے اسے ہمیشہ پسند کرتا ہے۔ فواد، حق اور باطل کے اساسی جذبات کے زیرِ اثر ہمیشہ نامطلوب سے مطلوب کی طرف لپکتا ہے۔ نعیم صدیقی نے لکھا ہے کہ:

''فواد موجود کی بجائے جو کچھ ہونا چاہیے اس کا نقشہ ایک جہانِ آرزو اور جنتِ فردا کی صورت میں خود تخلیق کرتا ہے۔ فواد اظہار چاہتا ہے اور اپنے داخلی تصورات اور فکر واحساس کی چھاپ ماحول پر ڈالنے کے لیے ہر جتن کرتا ہے۔ زندگی کے دیگر سبھی شعبوں کی طرح فواد جب نطق، زبان اور قلم کے ذریعے اپنے آپ کو منعکس کرتا ہے تو ادب کا ظہور ہوتا ہے''۔ ۲۸

ادب فواد کی جلوہ گاہ :

ہر دوسرے فنِ لطیف کی طرح ادب فواد کی ایک جلوہ گاہ ہے۔ کسی بھی قوم کا ادب ہو اُس میں ہم حوادث، جذبات اور کرداروں کو مطلوب و نا مطلوب میں تقسیم ہوتا اور ایک دوسرے کے با لمقابل آتا دیکھتے ہیں۔ اس میں انسانی فطرت جہانِ ناسازگار سے نجات پانے اور کسی جہانِ امید کو پالینے کے لیے تڑپتی اور کشمکش کرتی نظر آتی ہے۔ یہی ولولۂ تغیر و کشمکش ادب کو مقصدیت کی روح سے مالا مال کرتا ہے۔ نعیم صدیقی کے الفاظ میں:

> ''ادب اور شعر اگر محض نغمۂ طرب اور نوحۂ غم الاپ کر رہ جائیں اور نالۂ جرس اور ترانۂ رجز نہ سنا سکیں تو وہ ایک نقشِ ناتمام بلکہ ایک نگارشِ فاسد سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ وہ ادیب ۔۔۔ جو پوری زندگی کو سایہ دامن میں لے لینے والے نظریہ سے محروم ہوتا ہے، جو جزئی حوادث و تاثرات اور منتشر انسانی کرداروں کو ایک ہمہ گیر حقیقت میں نہیں ڈھال سکتا جو اجتماعی انسان اور اس کی زندگی کے تہذیبی نظام کا مطالعہ نہیں کر سکتا وہ بالعموم مقصدی ادب کی تخلیق کی نازک ذمہ داریوں سے فرار اختیار کر کے کبھی جمالِ فطرت کی بھول بھلیوں میں کھو جاتا ہے، کبھی کسی میخانۂ عشرت میں بدمست ہو کر پڑا رہتا ہے، کبھی کسی محبوبہ کی زلفوں سے آنکھیں ڈھانپ لیتا ہے اور کبھی قنوطیت کی افیون کھا کر اپنے آپ سے دور ہو جاتا ہے۔ زندگی اسے پکارتی ہے ۔۔۔ لیکن وہ ہاتھ نہیں آتا یہ صرف نظریہ رکھنے والا ۔۔۔ اور وسیع النظر ادیب ہوتا ہے جو نالۂ جرس بلند کر کے ۔۔۔ اور ترانۂ رجز الاپ کر نوعِ انسانی کو دکھ اور کرب، شر اور فساد ۔۔۔ کے خلاف ٹکرانے اور ناسازگار ماحول کو توڑ کر نئی دنیا تعمیر کرنے کی دعوت دیتا ہے''۔ ۲۹

مگر مشکل یہ ہے کہ فواد یا ذہن انسانی خیر اور شر کی تقسیم کرنے میں ہمیشہ ایک ہی فیصلہ نہیں دیتا۔ فرد، قوم اور معاشرہ اپنے علم کی ایک مختلف سطح رکھتے ہیں۔ ان کی مختلف وابستگیاں، رغبتیں،

لغزشیں، دوستیاں اور دشمنیاں ان کو گھیرے میں لیے رہتی ہیں۔ اس طرح ان کے زاویہ ہائے نظر اور معیار ہائے خیر وشر میں عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے۔ مختلف نظریوں کے سانچوں میں ڈھل کر فواد کچھ کی کچھ ہیئتیں اختیار کرتا ہے۔ پھر ان سارے اختلافات سے زندگی اور ادب میں بھی ایک معرکہ کارزار گرم ہو جاتا ہے۔ اسلام بھی مطالعۂ حقیقت کا ایک مستقل طریق ہے۔ وہ فواد کو ایک مخصوص ساخت دیتا ہے اور یہ ساخت ادب میں سایہ فگن ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ نعیم صدیقی نے لکھا ہے:

''اسلام اختلافات کے غبار میں ۔۔۔ حقیقت کا ایسا تصور دلاتا ہے جو تاریخ کے تمام ادوار اور ملکوں اور قوموں کے تمام دائروں کے اندر جوں کا توں رہتی ہے۔ وہ کائنات کو ایک ایسی ہستی قادر کی منظّم اور آئینی سلطنت قرار دیتا ہے جو ۔۔۔ حکیم، مدبر، منظّم اور قانون ساز اور ذی ارادہ وجود ہے جو دنیا کو پیدا کرنے کے بعد ۔۔۔ ہر آن خلاقیوں اور کارسازیوں اور کارفرمائیوں میں مصروف ہے۔ جس نے انسان ۔۔۔ کی رزق رسانی کے ساتھ ساتھ اس کی ہدایت ورہنمائی کا مکمل سروسامان کیا ہے۔ اس نے زندگی کو شُتر بے مہار بنا کر چھوڑ نہیں دیا بلکہ تقدیر کے پنجے میں اس کی باگ مضبوطی سے تھام رکھی ہے''۔ [۳۰]

اس کائنات میں انسان کا مقام خدا کے بالمقابل عبادت گزار بندے، اطاعت شعار اور نیابت کرنے والے خلیفہ کا ہے۔ ''اسلام کے نزدیک تمام انسان مساوی اور بھائی بھائی ہیں۔ انسان باقی تمام جہانِ مادہ سے افضل اور تمام قوتوں کو مسخر کر کے ان سے خدمت لینے کا سزاوار ہے''[۳۱]۔ خدا، انسان اور مادہ میں یہ خاص ترتیب قائم کرنے والا اسلامی نظریۂ زندگی انسان کو خیر وشر سے آگاہ کر کے صراطِ مستقیم پر ڈالتا ہے۔ اس ضمن میں نعیم صدیقی نے لکھا ہے کہ:

''اسلام فواد کو روشنی دیتا ہے اس کو معیارِ خیر وشر دیتا ہے۔ اس کو مطلوب و نامطلوب کی تمیز دیتا ہے ۔۔۔ اسے انگلی تھام کر وہ رخ بتاتا ہے جس رخ پر زندگی اور تاریخ کو اپنا سفر جاری رکھنا چاہیے۔ وہ حرکت واقدام کا درس دیتا ہے۔ اور کش مکش اور جہاد کا ولولہ پیدا کرتا ہے ۔۔۔ وحدتِ الٰہیہ کی طرح وحدتِ آدم، وحدتِ حیات، وحدتِ تاریخ اور وحدتِ عالم

کے شعور سے فواد کو آراستہ کرتا ہے۔ کیا اس اسلام سے۔۔۔ آپ یہ توقع کر سکتے ہیں کہ وہ زندگی اور اس کے مسائل سے دلچسپی لے گا تو وہ ادب کے میدان میں اپنے اظہار کا حق اور راستہ طلب نہیں کرے گا؟''۔ ۳۲

اسلامی ادب کے حوالے سے ساری غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ اسلام کو سمجھا نہیں گیا۔ لوگوں کے سامنے وہ مسخ شدہ اسلام ہے جو مسجدوں اور خانقاہوں میں محبوس پڑا ہے اور جس نے کبھی اجتماعی مسائل میں دلچسپی نہیں لی، اور نہ کبھی شعر ادب میں اپنا مقام تلاش کیا ہے۔ یہ جامد اسلام فرد کی نجی زندگی تک محدود ہے۔ مگر حقیقی اسلام آدمی کے دل و دماغ سے لے کر اسمبلی و ایوان تک ہر جگہ رہنا چاہتا ہے۔ جامد اسلام فرقے پیدا کرتا ہے مگر حقیقی اسلام تحریک پیدا کرتا ہے۔ جامد اسلام اندھے اور مبہم عقیدے دیتا ہے مگر حقیقی اسلام زندگی افروز حکمت عطا کرتا ہے۔ جامد اسلام کرامتوں سے اپنی بات منواتا ہے مگر حقیقی اسلام عقلی استدلال کے ذریعے شعوری ایمان تک پہنچاتا ہے۔ نعیم صدیقی لکھتے ہیں:

> ''جامد اسلام طہارت اور نکاح و طلاق، نماز، روزہ، اور ختم درود کے مسائل تک اپنی ساری جولانیاں محدود رکھتا ہے مگر حقیقی اسلام سیاست و معیشت اور معاشرت و تمدن اور قانون و اخلاق کے سارے معاملات میں اپنا فیصلہ نافذ کرنا چاہتا ہے۔۔۔ حقیقی اسلام آدمی کو عزت و عظمت اور حمیت و خودداری کے مقام پر لا کھڑا کرتا ہے۔۔۔ لوگ جامد اسلام کو ذہن میں رکھ کر اسلامی ادب کی اصطلاح پر جب غور کرتے ہیں تو الجھتے ہیں''۔
>
> ۳۳

اسلامی ادب کو سمجھنے کے لیے پہلے حقیقی اسلام سے متعارف ہونا ضروری ہے۔ حقیقی اسلام آدمی کو انفعالیت زدگی کی حالت میں نہیں ڈالتا بلکہ نیکی کا ایک مثبت تصور دے کر انسان کو بدی کے خلاف نبرد آزما کرتا ہے۔ اسلام جامد، خانقاہی اور رہبانی مذہب نہیں۔ اسلام کا مقصود یہ ہے کہ پوری زندگی، عبادت سے لے کر تمدن کے ہر گوشے تک، حسن و جمال سے مالا مال ہو جائے۔

اسلام اپنے ماننے والوں کی پوری زندگی، خیالات و افکار، جذبات و میلانات، اس کے

تخلیقی وفنی عمل غرض یہ کہ فواد کی ساری کی ساری دنیاؤں میں اپنا سکہ بٹھانا چاہتا ہے۔''اسلام کو مان لینے کے بعد یہ کیسے ممکن ہے کہ کسی نظم کا خاکہ بناتے اور کسی افسانے کا پلاٹ سوچتے اور کسی کردار کے نقوش مرتب کرتے وقت اس ایمان کو سینے سے اُٹھا کر باہر رکھ دیا جائے''۔ ۳۴

ایک شاعر اور ادیب جب شعر وادب کے بارے میں رہنمائی لینے کے لیے قرآن سے رجوع کرتا ہے تو اسے پہلی حقیقت یہی ملتی ہے کہ بقاو ثبات ان خیالات اور تخلیقات کے لیے ہے جو انسانیت کے لیے باعث فلاح ہوں۔ دوسری رہنمائی یہ ملتی ہے کہ اس کے ذریعے منکر کا سدِ باب کیا جائے اور معروف کو قائم کیا جائے۔ ایک مسلم ادیب ان تمام اقدار اور روایات، جذبات اور خیالات کے خلاف قلمی جہاد کرنے پر مجبور ہے جو زندگی، انسانیت اور تہذیب کے لیے ضرر رساں اور مہلک ہیں۔

نعیم صدیقی نے اسلامی ادب کے بالمقابل جاہلی یا غیر اسلامی ادب کے لیے قرآنِ حکیم کی اصطلاح ''لھوالحدیث'' استعمال کی ہے۔ اور اس کی وضاحت کچھ یوں کی ہے:

> ''لھوالحدیث'' کی اصطلاح سے مراد وہ قصے کہانیاں اور تاثرات ہیں کہ جن سے کھوکھلی تفریح کے سوا انسان کے پلے کچھ نہیں پڑتا۔ دوسرے لفظوں میں وہ ایسی ادب طرازی ہے جس کی غایت بس ایک دماغی وذہنی تعیش ہے۔'' ۳۵

ادب میں ''لھوالحدیث'' سے مراد ایسے ادب وفن تخلیق کی ہے جو ارادی یا غیر ارادی طور پر لوگوں کو اللہ کے بتائے ہوئے راستے سے ہٹانے کا موجب بنے۔ قرآن اس ادیب کے کردار کو بھی رد کرتا ہے جو بے مقصد تفریحی ادب تخلیق کر کے اپنے قاری کو خود فراموشی میں غرق کردے۔ اسلام کی نگاہ میں وہ شعر وادب اور دوسرے فنون لطیفہ کی وہ تمام تخلیقات جو گھٹیا خواہشات کی مظہر ہیں یا حسن وعشق، روٹی اور جنس کے چند جزئی پہلوؤں کو زندگی کے ہمہ گیر تقاضوں کے مقابلے میں بڑھا چڑھا کر پیش کرتی ہیں، کسی قدر ومنزلت کی حامل نہیں۔ نعیم صدیقی نے لکھا ہے کہ: ''سورہ ''الشعراء'' کی آخری آیات میں یہ حقیقت بیان ہوئی ہے کہ جن لوگوں کی عملی زندگیاں اخلاقی فساد کا شکار ہوں ان سے تعمیری اور افادی ادب کی تخلیق نہیں ہوسکتی۔ وہ زبان وقلم سے کچھ کہتے ہیں اور خود ان کی عملی زندگی اس سے متضاد ہوتی ہے''۔ ۳۶

قرآنِ حکیم تخلیقِ شعرادب کے سلسلے یہ رہنمائی بھی دیتا ہے کہ ادب وفن کے وہ تمام اسالیب جو آدمی کو اخلاقی مرتبے سے غافل کر کے نفسانیت میں مبتلا کریں، جن کے ذریعے سفلی جذبات میں اشتعال پیدا ہواور ذہن بے راہ روی کا شکار ہو جائے کسی مسلم ادیب کے لیے قابل قبول نہیں ہیں۔ان تصورات کو سامنے رکھ کر ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ اسلامی ادب کی تخلیق کرنے کے لیے کیسا ذہن وکردار مطلوب ہے؟ یہ وہ اصول، مقاصد اور حدود ہیں جن کو قبول کرنے سے اسلامی ادب پیدا ہوتا ہے۔اور جن سے پہلو تہی کرنے یا اغماض برتنے سے جاہلی یا غیر اسلامی ادب کی تشکیل وتخلیق ہوتی ہے۔

فروغ احمد کے تصورات:

فروغ احمد اسلامی ادب کے ایک اہم نقاد ہیں۔وہ: ''ادب برائے ادب'' اور ''ادب برائے زندگی'' کی بحث کو درست قرار نہیں دیتے اس لیے کہ ادب خلا میں پیدا نہیں ہوتا۔ادب خواہ جیسا کچھ بھی ہو پیداوہ بہرحال زندگی ہی کی زمین سے ہوتا ہے،اور اپنی مخصوص معاشرت کا ترجمان ہوتا ہے۔فروغ احمد نے لکھا ہے کہ:

> ''ادب کی دوگونہ اقسام کے درمیان خطِ فاصل کھنچنا تو کوئی بڑی بات نہیں۔اصل میں زندگی کی دوگونہ انواع کے درمیان خطِ فاصل کھینچنے کی ضرورت ہے۔کون ادب ترقی پسند ہے اور کون نہیں؟ کس ادب کو ہم برائے حیات تسلیم کریں اور کس کو نہیں؟ افادی ادب کیا ہے اور فراری ادب کیا ہے؟ یہ مسئلہ اس وقت تک طے نہ ہو سکے گا جب تک زندگی کا کوئی واضح تصور سامنے نہ ہو''۔ ۳۷

سوال یہ ہے کہ زندگی کا صحیح تصور کیا ہو؟ اگر ''ادب برائے زندگی'' کی بحث کو آگے بڑھایا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادب زندگی کے لیے ہے تو زندگی کس لیے ہے؟ اگر سفر محض برائے سفر ہو برائے منزل نہ ہو تو آوارگی کے علاوہ اور کیا ہے؟ زندگی کس لیے ہے؟ اس سوال کے جواب میں فروغ احمد رقمطراز ہیں :

> ''شرفِ انسانیت کی تاریخ اس سوال کا زندہ جواب ہے۔۔۔زندگی واحد

اطاعت ہے جو دوسری اطاعتوں کا قلع قمع کرتی ہوئی، دیواریں گراتی اور
زنجیریں توڑتی ہوئی مسلسل آگے بڑھتی رہی ہے۔ تاریخ کے مشینی تصور کا
اس میں کوئی دخل نہیں۔ اس لیے جبر اور غلامی نہیں، اختیار اور آزادی اس
کا مابہ الامتیاز ہے۔ اس اختیاری حرکتِ دوامی، اس اطاعتِ آئینِ
مسلم کو ہم اپنی اصطلاح میں ''عبادت'' کہتے ہیں۔۔۔ ہمارے نزدیک
پوری زندگی اپنے تمام شعبوں میں مکمل اور
مسلسل عبادت ہے''۔ ۳۸

مذکورہ بالا رائے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ عبادت کا راہبانہ تصور بھی انسان کے حق میں مادیت سے زیادہ مہلک ہے۔ اسلام عبادت کا مفہوم مدنی اور عمرانی قرار دیتا ہے۔ اسلام اس کائنات کو جامد اور غیر متحرک قرار نہیں دیتا۔ اس لیے عبادت کا روایتی مفہوم بھی اسلام کا مقصود نہیں۔ یہاں عبادت اور معاش الگ الگ شعبے نہیں۔ اسی طرح موجودہ کائنات ہی کائنات کی انتہا نہیں ہے بلکہ عملِ تخلیق لامتناہی ہے۔ اسلام کا تصورِ حیات بے پناہ فعالیت کا حامل ہے۔ اسلام زندگی کے تمام امور میں مدبر کائنات کے سوا کسی کو آقا، مولیٰ اور فرماں روا قرار نہیں دیتا۔ اسی لیے اسلام رہبانیت کا قائل نہیں۔ رہبانیت عالمگیر تمدنی انقلاب برپا نہیں کرسکتی۔ یہ زندگی کی کلیت کو فنا کرتی ہے۔ زندگی صرف عبادت ہے کا مفہوم یہ نہیں کہ زندگی کی نفی کی جائے بلکہ اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ زندگی کے تمام شعبوں میں ہم صرف مدبر کائنات کی ہدایات کے پابند ہیں، اور نفس، معاشرہ، طاغوت، غرض یہ کہ کسی کے غلام نہیں۔

اسلام خالصتاً اخلاقی و عمرانی فعالیت کا نام ہے، ماضی پرستی کا نام نہیں ہے۔ اسلام چودہ سو سال پیچھے ان آنکھوں کو دکھائی دیتا ہے جو جدولی زمانہ (Serial Time) کے طلسم میں اسیر ہیں۔ اسلام کے نزدیک زمانہ ایک دورانِ خالص ہے اور ماضی، حال اور مستقبل کے اضافی و اعتباری امتیازات سے بالاتر:

زمانہ ایک ، حیات ایک ، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ قدیم و جدید

مغرب کے جدید ادب اور اس سے وابستہ اُردو کے ترقی پسند اور رومانوی ادب کی تہہ میں

زندگی کا حیوانی اور میکانکی تصور کارفرما ہے۔ فروغ احمد نے لکھا ہے کہ:

''یورپ وامریکہ کی مشینی زندگی اور میکانیت نے وہاں کے سوچنے سمجھنے والے دماغ کو بھی میکانی انداز کا خوگر بنادیا ہے۔ زندگی اندھادھند ارتقاء کی منازل طے کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے۔ خارجی محرکات کی اندھی میکانی جبریت اسے آگے دھکیل رہی ہے۔ یہ ہے یورپ کے تصور حیات اور تصور تاریخ کا نچوڑ''۔ ۳۹

نظریہ ارتقاء اور تاریخ کی جدلیاتی تعبیر سے مظاہر حیات جبری اور میکانکی ارتقاء کے پابند تصور کیے گئے۔ ان ارتقائی نظریات کو جب عمرانی اور سیاسی مفکرین نے افادی حیثیت دی تو یہ دنیا جہنم زار بن گئی۔ فرنگی یاسیت فرنگی میکانیت کا لازمی نتیجہ ہے۔ شوپن ہار، نیٹشے اور مارکس اسی ردعمل کی پیداوار ہیں۔ یورپ کے فکری وذہنی بحران کے پس منظر میں تصورِ ثنویت کارفرما ہے۔ ''دین اور دنیا'' کی تفریق، سیاست اور مذہب کی تقسیم کا نتیجہ تضاد، تصادم اور بحران کی شکل میں نمودار ہوا۔ اس تضاد اور بحران کے تاریخی عوامل میں اصلاحِ کلیسا (پیورٹن تحریک) کی برطانوی تحریک تھی جس نے کلیسا کی سخت گیری کے ردعمل میں انفرادی آزادی کی لگن کو ہوا دی۔ ریاست کا ہر شہری مذہب کے معاملے میں آزاد اور ریاست کے آگے سرنگوں ہو گیا۔ اس تضادِ اولین نے ہر شعبہ حیات میں تضاد اور تصادم کو جنم دیا۔ مشین کا موجد، مشین کا آقا رہنے کی بجائے اس کا بندہ بن گیا۔ حریت وآزادی، اختیار وارادے کا دعویدار انسان تاریخی اور میکانی جبریت کے آگے سرنگوں ہو گیا۔ فروغ احمد نے لکھا ہے کہ:

''اطاعت بہرحال زندگی کا خاصا ہے۔۔۔ خدا کی حاکمیت سے آزاد ہو کر آفاق میں گم ہونا یقینی ہے۔۔۔ ابن آدم اپنی ہی دریافت کردہ قوتوں کی قہرمانی کے آگے ہاتھ باندھ کھڑا ہے اور اپنے ہی تجربات کے ہلاکت خیز نتائج سے لرزہ براندام ہے''۔ ۴۰

ادب اگر حسن اظہار کا دوسرا نام ہے تو پھر انسانی فطرت سے قطعی مایوس نہیں ہونا چاہئے۔ زندگی کے اسلامی تصور میں سالمیت اور وحدتِ تعمیر پوشیدہ ہے۔ زندگی کے اندرونی تضاد اور تصادم کا خاتمہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ مدبرِ کائنات کے واضح احکامات پر اپنی زندگی کو استوار کیا

جائے۔ذمہ دار محتاط اور جواب دہ زندگی کا تصور ہی انسانیت کو سنوار سکتا ہے۔

مادی اور الحادی ادب کی تہہ میں حیوانی زندگی کا ارتقائی یا ''جدلی'' تصور کارفرما ہے۔اس کا جواب اسلامی ادب کی یہ تحریک ہی دے سکتی ہے۔جب ایک خدا، ایک نظام اور ایک انسان کا تصور زندہ حقیقت بن جائے گا تو انسانی زندگی کا نظم کائناتی نظم سے ہم آہنگ ہو جائے گا۔اس طرح انسانیت وہ امن وسلامتی پا سکتی ہے جو پوری کائنات کے نظم کے اندر جاری وساری ہے۔مختصر یہ کہ کائنات زمانے کے ایک نقطہ پر وجود میں آئی، ایک قانون کے تحت موجود ہے اور ختم بھی ہو جائے گی۔خالق کائنات نے انسان کو بھی پر امن نظام زندگی کا ایک ضابطہ بھی عطا کیا ہے۔اس تصور میں اطاعت اور جواب دہی لازمی ہے جس کے بغیر زندگی محض حیوانیت ہے۔قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

> ''اے پیغمبر ﷺ کہہ دے کہ میری نماز اور میری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا سب کچھ اللہ کے لیے ہے۔جو تمام جہانوں کا رب ہے۔اور جس کا کوئی شریک نہیں۔مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے اور میں اس کے آگے سر جھکانے والا ہوں''۔ ۴۱

چنانچہ جو افراد یا قوم اس نصب العین کے تحت زندگی گزاریں گے، اُن کی زندگی اور اعمال کا رنگ کچھ اور ہوگا۔معیشت ہو یا سیاست، رزم ہو یا بزم، افلاس ہو یا امارت، غرض ہر جگہ اور ہر حال میں وہ احکام الٰہی کے پابند ہوں گے۔چنانچہ ان کا ادب بھی اسی رنگ میں رنگا ہوا اور ان کی اسلامی زندگی کا ترجمان ومفسر ہوگا۔ڈاکٹر تحسین فراقی نے لکھا ہے کہ:

> ''کسی مابعد الطبیعاتی نظریے سے وابستگی ادب کو دوامی حسن اور آفاقی عظمت عطا کرتی ہے۔چونکہ مذہب کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے لہٰذا ادب میں اسلامی اقدار سمونے کا مطلب دراصل ادب کا رشتہ مابعد الطبیعاتی حقیقت سے جوڑنے کے مترادف ہے اور یہ عمل ادب کو لامحدود اور بیکراں کر دینے کے مترادف ہے۔اس لیے کہ اسلام کا خدا صرف مسلمانوں کا نہیں تمام نوع انسانی کا خدا ہے۔ ۴۲

اسعد گیلانی کے تصورات:

اسعد گیلانی اسلامی ادب کی تحریک کے اہم نقاد ہیں۔ اسلامی ادب کی نظریاتی جہت کے تعین کے لیے ان کے تصورات سے آگہی ضروری ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ ارفع جذبات و احساسات کو احسن طریقہ سے بیان کرنے سے ہی عظیم ادب وجود میں آتا ہے۔ عظیم ادب تمام انسانوں کے درمیان مشترک قدروں کی نمائندگی کرتا ہے۔ چنانچہ آج بھی مہذب زبانوں کا عظیم سرمایۂ ادب محدود علاقائی اور نسلی تعصبات و مفادات سے بالاتر انسان کی اعلیٰ اخلاقی قدروں کو اجاگر کرتا ہے۔ ''شیکسپیئر، ٹالسٹائی، ٹیگور اور اقبال اسی لیے عظیم ادب کے خالق سمجھے گئے کہ انہوں نے انسانی اخلاقی قدروں کے فروغ کو اپنا موضوع بنایا ہے''۔ ۴۳۔ عظیم ادب کی جڑیں انسانیت کی اخلاقی اقدار میں پیوست ہوتی ہیں۔ کوئی ادب عظیم نہیں بن سکتا جب تک وہ احترامِ آدمیت، تحفظِ حریت، حمایتِ حق، ہمدردی اور مساوات کا علم بردار نہ ہو۔ اس حوالے سے اسعد گیلانی رقمطراز ہیں:

> ''دنیا کی تمام قوموں کے درمیان وہ گروہ صرف انبیاء اور مصلحین اخلاق کا ہے جو ہمیشہ انسانوں کے درمیان ان اقدار کے فروغ و ترقی کا پیہم علم بردار رہا ہے۔۔۔ مختلف قوموں کے درمیان مختلف ادوار میں اُٹھنے والے یہ حضرات انسانی اخلاقی اقدار کی جس طرح یکساں تعلیم یکساں انداز میں دیتے ہیں۔ اس طرح سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے حصول علم کا منبع بھی کوئی ایک ہی رہا ہے۔۔۔ وہ منبع وہی بالاتر قوت ہے جو تمام تخیلات و تصورات کا مرکز اور کائنات میں حسن و جمال کا سب سے بڑا مظہر ہے''۔ ۴۴

اسعد گیلانی کے نزدیک عالم گیر انسانی تہذیب میں ادب عالیہ کا منبع تین عناصر ہیں:

۱۔ کائنات میں نوع بنوع اور پیہم عالم گیر تخلیقات کا منبع، ذات حق۔

۲۔ انسانوں کے درمیان اعلیٰ اخلاقی اقدار کے علم بردار اور ذات حق کے نمائندہ افراد۔

۳۔ اعلیٰ عالم گیر انسانی اور اخلاقی اقدار جن کے بغیر ادب عالیہ وجود میں نہیں آسکتا۔ ۴۵

مذکورہ بالا تینوں نظریاتی عناصر کو اس جدید دور میں توازن، تناسب، اور فطری ترتیب کے ساتھ اسلامی ادب نے پیش کیا ہے۔ انسان کو اعلیٰ انسانی اور اخلاقی سطح پر مخاطب کرنے والا اور انسانوں کو مشترک قدریں عطا کرنے والا ادب اسلامی ادب ہی ہوسکتا ہے۔ اسلامی ادب اسلامی

نظریات کا حامل ہے۔" انہی نظریات کے ساتھ مسلم قوم وابستہ ہے۔اس کا رخ بیت الحرام کی جانب ہے۔ رضائے الٰہی کا حصول اس قوم کی مرکزی فکر ہے۔ رسول اکرم ﷺ کی محبت اس قوم کا سب سے مضبوط لنگر ہے۔اس قوم کو اپنے نظریات کے بارے میں قرآن حکیم کے سوا اور کسی پر اعتبار نہیں"۔ ۴۶

مختصر یہ کہ یہی وہ بنیادی تصورات ہیں جن سے اسلامی ادب کی کونپلیں پھوٹتی ہیں۔ مسلم ادیبوں کے سامنے اسلام ایک جامع نظریہ حیات اور ایک تمدنی تحریک ہے۔اسی سے وہ تعمیری اور افادی ادب کی تخلیق کے لیے رہنمائی لیتے ہیں۔

اسلامی ادب کی نظریاتی بنیادوں کا اجمالی جائزہ:

ادب کو زندگی کی تنقید کہا جاتا ہے اور تنقید کے لیے ضروری ہے کہ ادب کے سامنے معاشرہ اور اس کے کچھ اساسی اصول موجود ہوں۔ان اصولوں کی غیر موجودگی میں نہ تنقید ممکن ہے اور نہ کسی سماج کی تعمیر و تشکیل کا کوئی تصور۔تنقیدی اصولوں کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی اساس ایسی مضبوط اور پائیدار ہو جن میں آئے دن کا تغیر و تبدل ممکن نہ ہو۔سماج کی تعمیر و تشکیل میں تسلسل برقرار رکھنے کے لیے جو اصول متعین کئے جائیں وہ ایسے مستقل اور پائیدار ہوں کہ زمان و مکان کی قیود سے بلند ہو کر آفاقیت اختیار کر لیں۔ظاہر ہے کہ ایسے بنیادی اور مستقل اصول مذہب کے علاوہ اور کون دے سکتا ہے۔ادب کا کام یہ ہے کہ ان اصولوں کی روشنی میں معاشرتی زندگی پر تنقید کرے،اس کے ارتقاء کا جائزہ لے تاکہ معاشرہ کی تشکیل و تعمیر میں اپنا کردار ادا کر سکے۔

اسلام ایک ہمہ گیر نظامِ حیات ہے۔وہ زندگی میں پیش آنے والے ہر مرحلے کو ایک مخصوص زاویہ نظر سے دیکھتا ہے۔زندگی کو ایک طرز پر ڈھالنے کے لیے اس کا اپنا فلسفہ ہے۔وہ انسان کو ایک مخصوص ذہن عطا کرتا ہے جس کی مدد سے انسان اپنی اجتماعی زندگی کی الجھنوں کو بہترین انداز میں سلجھا سکتا ہے۔اس نظریہ حیات کی خصوصیات جب ادب میں سموئی جاتی ہیں تو اسلامی ادب وجود میں آتا ہے۔ یہی ادب زندگی کا صحیح معمار ہے۔اس کی بنیاد ایمان واخلاق کی ان دائمی قدروں پر ہے جو زندگی کو نشوو ارتقاء کی شاہراہ پر رواں دواں رکھتی ہیں۔

اسلامی ادب زندگی کے تقاضوں کو پس پشت نہیں ڈالتا بلکہ ہر آن اپنے گردوپیش پر نظر

رکھتا ہے۔ یہ زندگی کے ہر تقاضے اور ہر مسئلے کو اپنی گرفت میں لیتا اور اس کا بہترین حل پیش کرتا ہے۔ اسلامی ادب کی نظریاتی بنیادیں اسلامی بعد الطبیعات پر استوار ہیں۔ لہٰذا اسلامی ادب وہ ہے جس میں اسلام کی عطا کردہ اعلیٰ اقدار کو ملحوظ رکھا گیا ہو۔ ایک شعوری مسلمان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ عقائد و اخلاق اور عبادات و معاملات میں اسلام کو اختیار کر لے اور شعر و ادب میں کسی غیر اسلامی نظریے کو اپنا لے۔ اسلامی ادب زندگی کے وہ اصول پیش کرتا ہے جسے اسلام نے انسانیت کے لیے موجبِ فلاح گردانا ہے اور ان تمام نظریات کی تردید کرتا ہے جسے اسلام انسانیت کے لیے خسارہ قرار دیتا ہے۔

اسلامی ادب توحید کا قائل ہے۔ وہ ایک خدا کا تصور رکھتا ہے جو اس کائنات کا مالک و خالق ہے۔ حضرت محمد ﷺ اللہ کے فرستادہ رسول اور آخری نبی ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ آخری رہنما کتاب قرآن حکیم کے حامل ہیں۔ انسان کی زندگی اسی عالمِ آب و گل تک محدود نہیں بلکہ یہ کائنات ختم ہو کر روزِ حشر برپا ہوگا اور انسان اپنے خالق و مالک کے حضور اپنے اعمال کا جواب دہ ہوگا۔ حیات، کائنات اور انسان کے بارے میں کوئی سوال ایسا نہیں جس کا واضح اور تسلی بخش جواب اسلامی ادب کے پاس نہ ہو۔

یہ کائنات عبث اور بیکار تخلیق نہیں کی گئی بلکہ یہ بامقصد اور تخلیقِ بالحق ہے۔ انسان مادے اور حیوان کی ارتقائی شکل نہیں بلکہ خلاقِ عظیم کی بہترین تخلیق ہے۔ انسان نہ تو مجبورِ محض ہے اور نہ مطلق آزاد و خود مختار بلکہ وہ شعور، اختیار اور ارادے کی صلاحیتیں رکھتا ہے مگر احکامِ الٰہی کا پابند ہے۔ حیات اتفاقاً ظہور پذیر نہیں ہوئی بلکہ اللہ نے موت و حیات کو اس لیے تخلیق کیا ہے تاکہ وہ دیکھے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرتا ہے۔ (سورۂ ملک) حیاتِ انسانی مسلسل عبادت کا دوسرا نام ہے اور یہی انسان کی تخلیق کا مقصد ہے۔

ادب کا مرکز و محور زندگی کی صورت گری ہے۔ اس لیے اسلامی ادب ایک سلطنت کا داعی ہے جس میں خالق کائنات کے احکامات جاری ہوں اور خدا پرستی کی بنیادوں پر ایک صالح معاشرے کا قیام عمل میں لایا جائے۔ اسلامی ادب زندگی کی عکاسی اور ترجمانی اسلامی اقدار و اخلاقیات کو پیشِ نظر رکھ کر کرتا ہے۔ اس لیے وہ مادی و جدلیاتی کشمکش کی بجائے خیر و شر کی کشمکش کو اجاگر کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے نزدیک حقیقت نگاری کے نام پر زندگی کے اسفل پہلوؤں یعنی عریانی و فحاشی کی

پیش کش کا نام ادب نہیں۔

اسلامی ادب کے نزدیک ہر بے مقصد تخلیق لایعنی اور لغو ہے۔ جس کے لیے اس نے "لہو ولعب" اور باطل کی تعبیر اختیار کی ہیں۔ اسلامی ادب افادی، مقصدی اور جمالیاتی اقدار کا حامل ہوتا ہے وہ اس فن وادب کی حوصلہ شکنی کرتا ہے جو افرادِ انسانی کے لیے مادی وروحانی یا دنیوی و اُخروی اعتبار سے مضر ہو، مشرکانہ وملحدانہ افکار پیش کرے جو مساوات اور اشتراکیت کے نام پر انسانوں کو طبقات میں تقسیم کرے اور وحدت نسل آدم کا قائل نہ ہو۔ اسلامی ادب ہر اس نظام فکر و عمل کا مخالف ہے جو اسلام کے نظریات کو قبول کرنے پر آمادہ نہ ہو۔ یہ انسانی زندگی کا نصب العین خدا کی رضا جوئی قرار دیتا ہے۔ مسلمان کا ہر عمل، اس کا جینا مرنا اس کی جنگ وصلح، اس کی دوستی دشمنی اور تحریر وتقریر سب کچھ اللہ کی رضا جوئی کے لیے ہوتی ہے۔

اسلامی نظریۂ حیات فن کار کے اندر ہمہ گیر اور حقیقت پسندانہ اقدام پیدا کر کے اسے اعلیٰ تخلیقی شعور عطا کرتا ہے۔ یہ نظریہ انسان کی تخلیق "احسن تقویم" قرار دیتا ہے۔ انسان اپنی تمام تر کمزوریوں اور کوتاہیوں کے باوجود ہمیشہ اعلیٰ مقاصد کی طرف مائل رہتا ہے۔ لہٰذا اسلامی ادب منفی کے بجائے عظیم کرداروں کو پیش کرتا ہے۔ وہ انسانی کمزوریوں سے کبھی مایوس نہیں ہوتا اور نہ ان کی عکاسی کر کے ان خامیوں کو سندِ جواز عطا کرتا ہے۔ اسلامی ادب میں حقیقت پسندی کا مفہوم جنسی معملات کی عکاسی اور عریانی کی پیش کش نہیں۔ اس ضمن میں قرآنِ حکیم کا پسندیدہ انداز اشاریت و رمزیت ہے۔ "سورۂ یوسف" افسانوی کردار نگاری کے ایک مثالی نمونہ ہے۔ سورہ "الشعراء" کی آخری آیت میں نظریۂ شعر پیش کیا گیا ہے، جس میں تین قسم کا شعر وادب مذموم اور مردود ٹھہرایا گیا ہے:

(۱) ایک وہ جو گمراہی اور گندگی پھیلائے۔

(۲) دوسرا وہ جو مبالغہ آمیزی کے باعث سچائی اور حقیقت کا ترجمان نہ ہو۔

(۳) تیسرا وہ جو قول وفعل کے تضاد اور منافقت کی ترغیب اور عکاسی کا علمبردار ہو۔

اس آیت سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ قابلِ ستائش ادب وہ ہے جو عزم وایمان کی آبیاری سے کردار کی پختگی کا وسیلہ ثابت ہو اور جو ظلم ونا انصافی کے خاتمے اور عدل وانصاف کی روایات کا نقیب ہو۔ یہی تعمیری، صالح اور اسلامی ادب ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ابنِ فرید، ڈاکٹر، مقالہ ''اردو نثر میں دینی خدمات''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، فروری، ۱۹۹۴ء، ص۔۴۴

۲۔ عمر حیات خان غوری، مقالہ ''سماج کی تشکیل و تعمیر میں ادب کا کردار''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور مارچ، اپریل، ۱۹۸۷ء، ص۔۵۶

۳۔ میتھیو آرنلڈ (مضمون) ''تنقید کا منصب''، (ترجمہ) جمیل جالبی، ڈاکٹر: ''ارسطو سے ایلیٹ تک''، نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد طبع سوم، ۱۹۸۵ء، ص۔۳۶۱

۴۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، (مقالہ) ''ادب اور توحید''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، جون، ۱۹۷۶ء، ص۔۶۸

۵۔ انور سدید، ڈاکٹر: ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقیِ اُردو، کراچی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص۔۴۹۶

۶۔ شاہ رشاد عثمانی، (مقالہ)، ''ادیب اور آئیڈیالوجی''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، اپریل، مئی، ۱۹۸۶ء، ص۔۱۱۹

۷۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۹۹

۸۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مقالہ) ''نظریہ اور ادب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''نظریہ''، لاہور، جنوری، فروری، ۱۹۹۰ء، ص۔۲۹

۹۔ شہزاد منظر، (مقالہ) ادب میں نظریے کی اہمیت''، مشمولہ: ''ردِ عمل''، منظر پبلی کیشنز، کراچی، اکتوبر، ۱۹۸۵ء، ص۔۹۴

۱۰۔ خورشید احمد (مقدمہ) ''ادبیاتِ مودودی'': اسلامک پبلی کیشنز لمیٹڈ لاہور، تیسری اشاعت، مارچ، ۱۹۸۵ء، ص۔۱۵

۱۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو ادب کی تحریکیں''، ص۔۶۲۳

۱۲۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، ''اسلامی نظریۂ ادب''، (مرتبہ، اسعد گیلانی، اختر حجازی) ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر، ۱۹۸۸ء، ص۔۱۸

۱۳۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، خطاب بعنوان ''اسلام پسند ادیب اور اسلامی ادب''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ

ادب''، (مرتبہ، اسعد گیلانی، اختر حجازی) ص۔۲۱

۱۴۔ نعیم صدیقی، (اداریہ) بعنوان ''مولانا مودودی کی لسانی وادبی خدمات''، مشمولہ، ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، اپریل، مئی، ۱۹۸۰ء، ص۔۱۱

۱۵۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، (مرتبہ، اسعد گیلانی، اختر حجازی) ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۸ء، ص۔۵۷

۱۶۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۵۸

۱۷۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۵۹۔۶۰

۱۸۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، (مرتبہ، اسعد گیلانی، اختر حجازی) ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۸ء، ص۔۶۰

۱۹۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۶

۲۰۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، (مرتبہ، اسعد گیلانی، اختر حجازی) ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر ۱۹۸۸ء، ص۔۴۹

۲۱۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۸

۲۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۸

۲۳۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، ص۔۵۱

۲۴۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۵۱۔۵۲

۲۵۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، ص۔۵۳

۲۶۔ عمادالحق صدیقی، مقالہ، ''اسلامی ادب کی فلسفیانہ بنیادیں''، مشمولہ: ''اسلامی نظریہ ادب''، ص۔۵۱

۲۷۔ نعیم صدیقی (مقالہ) ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ''، (مرتبہ فروغ احمد)، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۱

۲۸۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۳

۲۹۔ نعیم صدیقی (مقالہ) ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ''، (مرتبہ فروغ احمد)، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۵، ۱۶

۳۰۔ نعیم صدیقی (مقالہ) ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ''، (مرتبہ فروغ احمد)،

اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۶، ۱۷

۳۱۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۷

۳۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۸

۳۳۔ نعیم صدیقی (مقالہ) ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ''، (مرتبہ فروغ احمد)، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۹

۳۴۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۰

۳۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۱

۳۶۔ نعیم صدیقی (مقالہ) ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ''، (مرتبہ فروغ احمد)، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۲۴، ۲۵

۳۷۔ فروغ احمد، (مرتبہ) ''اسلامی ادب کا جائزہ''، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی ۱۹۶۸ء، ص۔۲۸

۳۸۔ فروغ احمد، (مرتبہ) ''اسلامی ادب کا جائزہ''، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی ۱۹۶۸ء، ص۔۳۰

۳۹۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۴

۴۰۔ فروغ احمد، (مرتبہ) ''اسلامی ادب کا جائزہ''، اسلامی ادبی اکیڈمی لاہور، مئی ۱۹۶۸ء، ص۔۲۱

۴۱۔ سورہ ''الانعام''، آیت ۱۶۳، (ترجمہ) سید ابوالاعلیٰ مودودی، ''ترجمۂ قرآن مجید مع مختصر حواشی'': مرکزی مکتبہ دھلی، ت، ن، ص۔۴۰۳

۴۲۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، (مقالہ) ''اسلامی ادب۔چند مباحث''۔مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، دسمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔۱۰۵

۴۳۔ اسعد گیلانی، سید (مقالہ) ''ادب میں اسلامی تحریک کا مسئلہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ، اسلامی ادبی اکیڈمی''، ''لاہور''، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۲۶

۴۴۔ اسعد گیلانی، سید (مقالہ) ''ادب میں اسلامی تحریک کا مسئلہ''، مشمولہ: ''اسلامی ادب کا جائزہ، اسلامی ادبی اکیڈمی''، ''لاہور''، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔۱۲۸

۴۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۲۹

۴۶۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۳۶

باب چہارم

اسلامی ادب کا اجمالی جائزہ

اس مقالے کے محدود صفحات میں اسلامی ادب اور ادیبوں کی تخلیقات کا تفصیلی اور بھرپور جائزہ پیش کرنا ممکن نہیں۔ ایک اجمالی جائزے کے لیے ضروری ہے کہ اب تک جتنے اہم کتب و جرائد شائع ہوئے ہیں ان سبھی پر نگاہ ڈالی جائے۔ اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ تقریباً چالیس پچاس منتخب شاعروں، افسانہ و ناول نگاروں اور نقادوں کے مطبوعہ مضامین و مقالات، شعری اور افسانوی تخلیقات کا ایک انبار کتب و جرائد کی شکل میں ہمارے سامنے ہے۔ اس ضمن میں صرف پاکستان میں چھپنے والے حسبِ ذیل علمی و ادبی رسائل و جرائد پر ایک سرسری نظر ڈال لینا کافی ہے:

چراغِ راہ (کراچی)	جہانِ نو (کراچی)
فاران (کراچی)	مشیر (کراچی)
ترجمان القرآن (لاہور)	سیارہ (لاہور)
اُردو ڈائجسٹ (لاہور)	یثرب (لاہور)
ایشیا (لاہور)	تعمیرِ انسانیت (لاہور) وغیرہ۔

اسلامی فکر سے وابستہ شعرا کی ایک طویل فہرست ہے اور ان میں بڑی اکثریت جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں کی ہے۔ ان کی تخلیقات رسائل کی زینت بنتی رہتی ہیں۔ ان سبھی تخلیق کاروں کے ہاں باوقار لب و لہجے میں اسلامی اقدار کی پیش کش ہوئی ہے۔ ذیل کی سطور میں اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ صرف نمائندہ اور اہم شعرا کی تخلیقات کا اجمالی جائزہ لیا گیا ہے۔

اسلامی ادب کا شعری سرمایہ:

تحریکِ ادبِ اسلامی سے وابستہ شعراء کی ایک طویل فہرست ہے۔اس مقالے میں صرف اُن شعراء کو زیرِ بحث لایا گیا ہے جن کے ہاں اسلامی فکر کے نمایاں اور ممتاز دھارے موجود ہیں اور جنہوں نے فنی پیرائے میں روشن اسلامی راہوں کی نشان دہی کی ہے۔ان شعراء میں نعیم صدیقی، ماہرالقادری، فروغ احمد آسی ضیائی، عاصی کرنالی، اسرار احمد سہاوری، غافل کرنالی، جعفر بلوچ، تحسین فراقی، حفیظ الرحمٰن احسن اور عبدالکریم ثمر وغیرہ نظریاتی وابستگی اور فنی قدر و قیمت کے اعتبار سے قابل قدر ہیں۔

نعیم صدیقی:

نعیم صدیقی (فضل الرحمٰن) اسلامی ادب کی تحریک کے سب سے اہم اور نمائندہ شاعر ہیں۔اُن کے یکے بعد دیگرے چار شعری مجموعے: ''شعلہ خیال''، ''خوں آہنگ''، ''بارود اور ایمان'' اور پھر ایک کارواں لٹا'' شائع ہوئے۔ بعد ازاں اُن کا نعتیہ مجموعہ ''نور کی ندیاں رواں'' چھپا۔ انہوں نے الحاد اور مادیت کے مقابلے میں دین اور اخلاق کی واشگاف اور بلند بانگ تبلیغ کے لیے رمز و ایما سے کم ہی کام لیا۔ وہ بلند آہنگ شاعر ہیں۔فروغ احمد نے نعیم صدیقی کے شعری اسلوب کے متعلق لکھا ہے:

> ''تاثر یا تفکر، خواہ جو بھی عالم ہو، نعیم صدیقی کا اسلوب اور طرزِ آہنگ نہیں بدلتا۔ یہ ان کے مزاج کی پختگی اور صلابت ہے۔ احتجاج ہو یا رجز، مرثیہ ہو یا نوحہ، پابند نظم ہو یا آزاد، مقفیٰ ہو یا معریٰ، غزل ہو یا غزل مسلسل، مصرعے لمبے لمبے ہوں یا چھوٹے چھوٹے، موضوع، مضمون اور ہیئت سے قطع نظر، آواز میں وہی چھک وہی تڑپ برقرار رہتی ہے، رنج و مسرت حیرت و حسرت، خواہ شدتِ احساس کی جو بھی کیفیت ہو، لہجے میں مناسب حال تبدیلی کے باوجود، طرز نہیں بدلتا، اس اعتبار سے وہ صاحبِ طرز ہیں'' ۱

نعیم صدیقی اسلامی ادب کی تحریک کے سب سے باکمال اور خلاق شاعر ہیں۔انہوں نے شاعری کے پرانے اسلوب کو تبدیل کرنے میں اہم خدمات انجام دیں اور اُردو شاعری کو حسن و عشق کی فرسودہ روایات سے چھٹکارہ دلا کر زندگی کی نئی کروٹوں اور متنوع تجربات سے ہم کنار کر دیا

۔انہوں نے شعری موضوعات ملتِ اسلامیہ کے پیش منظر سے حاصل کیے اور علائم و رموز اسلامی تاریخ اور قرآن حکیم سے اخذ کیے۔ان کی انقلابی نظموں اور غزلوں کا ایک مجموعہ ''شعلۂ خیال'' کے نام سے چھپ چکا ہے۔اس کی بیشتر تخلیقات جیل کے زمانہ کی ہیں۔اور بقول فروغ احمد: ''ان کے ادبی محاسن کا موازنہ فیض احمد فیض کی ''نقش فریادی'' سے کیا جاسکتا ہے''۔۲

نعیم صدیقی پر گو شاعر ہیں۔ان کا ایک مستقل آہنگ اور منفرد اسلوب ہے۔انہوں نے ہنگامی موضوعات پر طبع آزمائی کرتے ہوئے بھی فنی خوبیوں کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔انہوں نے اسلامی افکار کی پیش کش کے لیے شاعری کو بھی وسیلۂ اظہار بنایا اور جدید شعری اسلوب اور تکنیک کو اختیار کیا۔نعیم صدیقی کی نظموں میں: ایک سوال چار جواب، انقلابی توحید، (ایک رجزیہ نظم) اقرارِ جرم، نغمۂ زنداں، بزمِ زنداں، بھورے کتے، امپیریلزم، مستقبل کے دروازے پر، کوئی دیوانہ آپہنچا، بنامِ سعاد، معرکۂ حق و باطل اور انقلاب دشمن طاقتوں کی خدمت میں، وغیرہ ان کی اہم اور نمائندہ نظمیں کہی جاسکتی ہیں۔موضوعات اور مخصوص آہنگ کی یکسانیت ان کے صاحبِ طرز ہونے کی دلیل ہے۔

غزل گوئی میں اقبالؔ، حسرتؔ، جوہرؔ، جگرؔ اور ماہرؔ کے تجربے ان کے پیشِ نظر رہے۔ ''مگر تغزل میں نعیمؔ کا رنگ ڈھنگ آتشؔ کے قلندرانہ تیور کی یاد دلاتا ہے۔بہرحال اندازِ سخن یہاں بھی ان کا اپنا ہے''۳۔انہوں نے حسنِ تغزل کی خاطر ایک علامتی ''پیکرِ نسائی'' کو اپنا محبوب مان لیا ہے جو آتش کے محبوب کی طرح غیرت مند، باحیا، باوفا اور نیک طینت ہے مگر ایسے محبوب کی توصیف میں نعیم صدیقی کی مخصوص چہک اور لے نرم لہجے میں بھی صاف پہچانی جاتی ہے۔ان کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

کیا میرے قفس میں پڑنے پر کلیوں نے چٹکنا چھوڑ دیا
رنگوں نے نکھرنا چھوڑ دیا، خوشبو نے مہکنا چھوڑ دیا

اُس نورِ زماں کا ذکر چھیڑے اس روحِ مکاں کی بات کریں
کیا اور جہاں میں رکھا ہے اس جانِ جہاں کی بات کریں ۴

ہے ایک پیکرِ صدق و صفا تصور میں کسی سے جس نے غمِ دل نہیں کہا ہوگا
وہ جانے بوجھے سے انداز رازداری میں خود اپنے آپ سے کہنا کہ ہائے کیا ہوگا

وفا کا رنگ تو کچا نہیں کہ اُڑ جائے حنا کا رنگ ہتھیلی سے اُڑ گیا ہو گا
خطوط سارے جبیں کے مٹے مٹے ہوں گے لبوں کی سرخی کا شعلہ بجھا بجھا ہو گا
کبھی دعا کے لیے ہاتھ اُٹھے ہوئے ہوں گے کبھی سجود میں سر خاک پر دھرا ہو گا ۵

آخر ہے کس کے بس میں مرا شعلہ خیال
سنگین و آہنیں مرا زنداں ہوا کرے

۶

تاریکیوں کی بات بن آئی ہے آج کل
الجھا ہے تیری زلفِ معنبر میں آفتاب

۷

سنگ باری کرم ہے یاروں کا دل وہ شیشہ کہ ٹوٹتا ہی نہیں
چیختا ہے ملول سناٹا اور تو یاں کوئی صدا ہی نہیں ۸

مختصر یہ کہ نعیم صدیقی کی شاعری اسلامی مزاج کے سانچے میں ڈھلی ہوئی شاعری ہے۔ وہ حق بات کہنے میں مصلحت سے کام نہیں لیتے۔ وہ نظامِ اسلام کو انسانیت کی فلاح کا واحد ذریعہ تسلیم کرتے ہیں۔ نعیم صدیقی شعر گوئی کو اللہ کی امانت سمجھتے ہیں اور شاعری اُن کے نزدیک ذریعہ ہے جدوجہد کا جذبہ دوسروں میں بیدار کرنے کا۔

مگن ہوس میں ہے سارا سماج کیا کہیے
رکھے گا کون محبت کی لاج کیا کہیے
ہے دل کی ارضِ مقدس بتوں کے قبضے میں
خدا کے دیس میں عصیاں کا راج کیا کہیے ۹

تحریک ادب اسلامی کے زیرِ اثر شاعری اور بالخصوص نعت میں قرآنی تعلیمات، اخلاقی اقدار، توحید، محبت رسول ﷺ، اسلامی تہذیب کے شعائر اور لادینیت کے خلاف خدا پرستی کے موضوعات کو فروغ حاصل ہوا۔ نتیجتاً اُردو شعروادب میں دورِ نعت کا آغاز ہوا۔ نعیم صدیقی نے لکھا ہے کہ: "دورِ نعت کے آغاز کا سہرا میں اپنے سر باندھتا ہوں کہ سب سے پہلے ہم نے ادبی رسالے میں

نعت کی اشاعت شروع کی"۔ ۱۰

نعیم صدیقی نے چراغِ راہ (کراچی) کی ادارت سنبھالی تو اس میں بہت سی نعتیں شائع کیں۔ ماہنامہ "سیارہ" (لاہور) کا آغاز کیا تو ہر شمارے میں نعت لازماً ہوتی۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ آہستہ آہستہ دوسرے رسائل میں نعتیں آنا شروع ہوئی۔ حتیٰ کہ کمیونسٹ جرائد بھی نعتیں شائع کرنے لگے۔

نعیم صدیقی نے نعت میں مختلف اسالیب واصناف سخن کو بڑے سلیقے سے برتا ہے۔ اُن کے نعتیہ مجموعے "نور کی ندیاں رواں" میں ایک نعت آزاد نظم کی ہیئت میں بھی ملتی ہے۔ ان کی نعت ایمان وفن کی آمیزش سے نمودار ہوتی ہے۔ نعیم صدیقی کے نزدیک نعت کی تعریف یہ ہے:

"دنیا بھر کی کوئی اہم بحث ایسی نہیں جسے کسی نعت یا کسی ایک ہی نعتیہ شعر میں نہ سمودیا جائے۔۔۔ میں نے جس نظریے کو دل میں رچا کر نعت کے میدان میں کام کیا وہ یہ تھا کہ ہر وہ شعری کاوش نعت کی تعریف میں داخل ہے جس کا مرکزی سر چشمۂ تخلیق محبتِ رسول ہو۔۔۔ حتیٰ کہ آزاد نظم ۔۔۔ اس کی روح بھی اگر جذبہ عقیدت رسالت ﷺ ہے تو اس کا ہر پھول، اس کی ہر پتی اور ہر کونپل نعت کی تعریف میں شامل ہے"۔ ۱۱

اس کے ساتھ ہی وہ ایسی مدحتی نظموں یا غزلوں کو نعتِ رسول ﷺ کی تعریف میں رکھنے کی کوئی گنجائش نہیں پاتے جن کا تعلق صریحاً جناب رسالتماب ﷺ سے نہ ہو بلکہ ان پر بہ آسانی ایک نام کی جگہ کوئی دوسرا نام رکھا جاسکے۔ مطلب یہ ہے کہ نعت کی فضا ایمانی ہونی چاہیئے کیونکہ نعت کا اصل سرچشمہ ایمان بالرسالت ہے۔ نعت نگاری کے حوالے سے نعیم صدیقی کے پیشِ نظر کیا تقاضے ہوتے ہیں؟ انہوں نے لکھا ہے:

"حضور کی دعوتِ انقلاب کا ابھارنا، اس انقلاب کی روح کو کارفرما کرنے کے لیے ہی نعت کے پیرایوں میں نئے اضافی تجربے کرنا (حتی کہ اصطلاحات اور الفاظ اور تراکیب کے دائروں میں ایجادیں کرنا) اور فنی و لسانی حسن کی حباب آسا نازک لطافتوں کا تحفظ کرنا بلکہ ان کو نشو ونما دینا "۔ ۱۲

تحریکِ ادبِ اسلامی کے شعراء نعت کو محض حمدیہ یا ثنائیہ رنگ تک محدود رکھنا درست

نہیں سمجھتے بلکہ اس دائرے میں سیرت وخلق محمدی کے ساتھ ساتھ اپنی پستی کا احوال اور دشمنوں کی چیرہ دستیوں کا بیان بھی شامل کرتے ہیں۔ مگر اپنی پکار اور خطاب کا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف رکھتے ہیں۔ نعیم صدیقی کی نعت مبالغہ تضاد گوئی مفروضات اور تصوراتی وتخیلاتی قسم کے من گھڑت اجزائے زیب وزینت سے پاک ہے۔ اس ضمن میں ان کا موقف یہ ہے:

”آدمی اگر محبت میں از خود رفتہ ہو تو پیغمبر ﷺ کا مرتبہ اصل سے بہت زیادہ قرار دے لیتا ہے۔ اور پیغمبر ﷺ کی بشریت کی نفی کر کے گویا یہ ثابت کرتا کہ حضور ﷺ جو کام کرنے آئے تھے اور جو پیغام دے کے گئے اور نظام قائم کر کے رخصت ہوئے وہ انسانوں کے کرنے کا کام نہیں ہے، کسی فوق البشر کا کام ہے۔ اس خیال کے اثر سے دین کا پورا تصور ہی دعوتی نہیں رہتا“۔ ۱۳

نعیم صدیقی کی نعت پر قدیم فارسی و اُردو شعراء کے علاوہ دورِ جدید میں حالی اور مولانا ظفر علی خان کے اثرات موجود ہیں۔ مگر وہ سب سے زیادہ علامہ اقبال کے رنگِ سخن سے متاثر ہیں یہی وجہ ہے کہ اپنی شاعری کے زمانۂ آغاز میں، ۱۹۳۲ء کے لگ بھگ، انہوں نے ایک نعتیہ مسدس لکھی، جس میں علامہ اقبال کے ”جواب شکوہ“ کی روشنی میں خطاب ہے، جناب رسالتماب ﷺ سے۔ اس کا ایک بند ملاحظہ ہو:

مردان زنا کار و ربوا خوار مسلمان — ہیں قاتل و عیار و ستمگار مسلمان
رندانِ زیاں کیش و زبوں تار مسلماں — ہر کوئے ملامت میں پھریں خوار مسلمان
یہ کھیت ہے، یہ فصل ہے، محنت کا ثمر دیکھ — ہاں! ایک نظر دیکھ! ادھر دیکھ، ادھر دیکھ ۱۴

نعیم صدیقی ایسے تعمیر پسند شاعر ہیں جنہوں نے فنی تگ وتاز سے روحانیت کی قدروں اور ادب وشائستگی کی ترجمانی کی ہے۔ نعت کی تخلیق ان کے انتہائی خلوص اور ایک جذبۂ بے تاب کا اظہار ہے۔ ان کی نعت سرمایۂ جمال ہے۔ ان کی ایک نعت بعنوان ”میں ایک نعت کہوں“ کا بند ملاحظہ ہو:

کہاں سے مجھے رفعتِ خیال ملے؟
کہاں سے شعر کو اخلاص کا جمال ملے؟

کہاں سے ''قال'' کو گم گشتہ ''رنگِ حال'' ملے ؟
حضورؐ! ایک ہی مصرع یہ ہو سکا موزوں
میں ایک نعت کہوں ، سوچتا ہوں کیسے کہوں؟

۱۵

مختصر یہ کہ نعیم صدیقی کی نعتوں میں فنی محاسن کے ساتھ ساتھ ایمانیت کی آمیزش بھی بدرجۂ اتم موجود ہے۔ وہ نعت کہتے ہیں تو جہاں لادینیت کے خلاف خدا پرستی کے محاذ کو مضبوط کرتے ہیں وہاں وہ خدا کو خدا کے مقام پر رسول ﷺ کو رسول ﷺ کے مقام پر رکھنے کی مشکل گھاٹی سے بھی کامیابی سے گزرے ہیں۔

ماہر القادری:

منظور حسین ماہر القادری کیسر کلاں ضلع بلند شہر (یوپی) بھارت میں ۱۹۰۴ء میں پیدا ہوئے۔ ماہرؔ برصغیر کی تقسیم سے پہلے شاعرِ شباب کہلاتے تھے اور غزل گوئی میں منفرد لب ولہجہ کے شاعر تھے۔ انہوں نے قیامِ پاکستان کے بعد کراچی سے ماہنامہ ''فاران'' کا اجرا کیا، جو اپنی نوعیت کا منفرد علمی رسالہ تھا۔ ماہرؔ میں، زبان و بیان کے محاسن و معائب واضح کرنے پر قدرت اور نقد و تبصرہ کی بھرپور صلاحیت موجود تھی۔ وہ ''فاران'' کے اداریے کے علاوہ تنقیدی مضامین بھی لکھتے۔ مولانا ماہرؔ اگرچہ شاعر کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں لیکن ان کی تنقید نگاری بھی کم اہم نہیں۔ شاعری میں سب سے زیادہ اہمیت وہ زبان کی صحت کو دیتے تھے۔ وہ شاعری میں کلاسیکی اقدار کے ساتھ اپنے دین وایمان کا دامن بھی مضبوطی سے تھامے ہوئے تھے۔ یہی چیز تحریکِ ادبِ اسلامی سے ان کی وابستگی کا سبب بنی۔ ان کے متعلق انجم اعظمی رقمطراز ہیں: ''ماہر صاحب نے صحتِ زبان کا مسئلہ اُٹھا کر ریاضتِ فن کی اہمیت اجاگر کی تھی اور ساتھ ساتھ مقصد کو اہمیت دی تھی۔۔۔ مقصد کو پیش کرنے کی بنیادی سمت مولانا روم کی مثنوی، حافظ کی

غزل اور اقبال کی نظم میں ملتی ہے۔ ان تینوں شعراء نے قرآن حکیم کی مغزیت یعنی اس کی اعلیٰ اخلاقی تعلیم، حکیمانہ رموز اور زباں کے اعجاز کی یکجائی سے شعر کی بصیرت حاصل کی تھی"۔ ۱۶

ماہر القادری کے کئی شعری مجموعے شائع ہوئے جن میں: ظہورِ قدسی (۱۹۳۶) محسوساتِ ماہر (۱۹۴۱)، نغماتِ ماہر (۱۹۴۳)، جذباتِ ماہر (۱۹۴۴)، ذکرِ جمیل (۱۹۴۴) اور فردوس (۱۹۵۵) شامل ہیں۔ ماہر القادری کی فکر و شخصیت کی کئی جہتیں تھیں۔ وہ اپنے دور کے نامور شاعر اور ایک ممتاز ماہرِ زبان تھے۔ ۱۹۴۹ سے اپنی وفات (مئی ۱۹۷۸) تک وہ باقاعدگی سے "فاران" نکالتے رہے۔ اس رسالے نے اپنے قارئین میں صحتِ زباں کا شعور پیدا کیا اور ادب و اخلاق کے رشتے کو گہرا اور استوار کیا۔ ڈاکٹر جمیل جالبی اُن کے متعلق لکھتے ہیں:

"مولانا ماہر کا مقصدِ ادب یہ تھا کہ ادب اخلاق کے جوہر کو جلا دیتا اور پاکیزگیِ فکر و خیال کو پروان چڑھاتا ہے۔ دین ان کی سیاست تھی اور یہی وجہ ہے کہ فکری سطح پر وہ مولانا مودودی مرحوم سے بہت متاثر تھے۔ اسی اندازِ نظر سے "فاران" کا مزاج بنا تھا"۔ ۱۷

ماہر القادری کی وفات کے بعد مولانا اسماعیل احمد مینائی "فاران" کے مدیر بنے۔ انہوں نے ماہر القادری کے متعلق لکھا ہے:

"وہ (ماہر) ایک بڑا شاعر ہی نہیں تھا (ایک زمانے میں اس کو "شاعرِ حیات" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا)، ادیب بھی تھا مقرر اور مبصر بھی تھا ـــ جو صحتِ زبان اور الفاظ کے بامقصد استعمال کا بڑا دھیان رکھتا تھا اور جس کی کلاہِ افتخار میں سب سے زیادہ روشن طرہ تھا: ایمان کی پختگی اور اسلام سے کلی وابستگی"۔ ۱۸

ماہر القادری ابتداء میں ایک رومان پسند شاعر تھے اور حسن و شباب ان کی شاعری کا اہم موضوع تھا۔ وہ فطری طور پر غزل گو تھے مگر انہوں نے عمدہ نظمیں بھی تخلیق کی ہیں۔ ان کی نظموں کی دلکشی اور دل آویزی کا سبب بھی ان کا رنگِ تغزل ہی ہے۔ ان کی غزلوں میں دھیما پن اور رومانوی نظموں میں جذبۂ محبت کی حلاوت موجود ہے۔ دھیما پن ان کی شخصیت اور شاعری دونوں کی پہچان

تھا۔ فکر کی بلندی، سلاستِ زبان، تراکیب کی چستی اور جذبات نگاری کی بدولت ان کا شمار صفِ اول کے شعرا میں ہوتا رہا۔ ڈاکٹر انور سدید نے لکھا ہے:

"ماہر القادری کی غزل میں عاشقانہ خوش مزاجی اور رومانی خروش نمایاں ہے۔ انہوں نے طغیانِ جذبات کو ایک متوان طبع عاشق کی خاموشی سے سمیٹا اور ایک لطیف کیفیت پیدا کر دی"۔ ۱۹

ماہر کی غزلوں کے اشعار دیکھئے:

اس جہاں میں ہر کوئی کرتا ہے منہ دیکھے کا پیار
شمع کے بجھتے ہی پروانے بھی رخصت ہو گئے

ماہر مرے شعروں کے خاکے اس طرح مرتب ہوتے ہیں
کچھ دل بھی تقاضا کرتا ہے کچھ اُن کا اشارہ ہوتا ہے

چلے ہیں غم کے مٹانے کو سوئے میخانہ
یہ خودکشی کے ارادے یہ زندگی سے گریز ۲۰

مختصر یہ کہ ماہر قنوطیت پسند شاعر نہیں تھے۔ ان کے ہاں جذبہ وفن کے ساتھ فلسفہ وحکمت وکیف وترنم اور ایمائیت کا حسین امتزاج ملتا ہے۔ سہلِ ممتنع، جذبے کی شدت اور گداز کی حدت کلامِ ماہر کی بنیادی خصوصیات ہیں۔ انور سدید نے ماہر القادری کی اسلامی شاعری کو ان کی زندگی کے آخری دور سے وابستہ قرار دیتے ہوئے لکھا ہے: "ماہر القادری تحریکِ ادبِ اسلامی میں شامل ہو گئے اور انہوں نے تاریخ ومشاہیر اسلام پر بیانیہ نظمیں لکھیں"۔ ۲۱

ڈاکٹر انور سدید کا یہ کہنا درست نہیں کہ ماہر نے تحریکِ ادبِ اسلامی میں شمولیت کے بعد تاریخ ومشاہیر اسلام کو موضوعِ سخن بنایا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ ماہر کی ابتدائی شاعری میں بھی اسلام سے گہری وابستگی موجود ہے۔ اس کا ثبوت ان کا پہلا شعری مجموعہ "محسوساتِ ماہر" (مطبوعہ ۱۹۴۱ء) ہے۔ اس میں پہلی نظم "فرضِ اولین" کے عنوان سے موجود ہے، جو حمد یہ نظم ہے۔ دوسری نظم کا عنوان "ذکرِ جمیل" ہے۔ یہ نعتیہ نظم ہے۔ ان کے علاوہ درج ذیل نظمیں ان کے مخصوص اسلامی

مزاج کی عکاسی کررہی ہے۔''ایک اشتراکی دوست'' سے ''عقیدت کے آنسو'' ''اسیرانِ بدر'' ''مسلم سے خطاب'' ''ظہورِقدسی'' ''مردِ مومن'' اور ''تہذیبِ حاضر سے خطاب'' وغیرہ۔یہ نظمیں ان کی اسلامی اقدار وافکار سے گہری وابستگی کا ٹھوس ثبوت ہیں۔غور طلب بات یہ ہے کہ پہلے مجموعے کے آغاز میں ''ذکرِ جمیل'' کے عنوان سے شامل ہونے والی نظم ان کے آخری دور کے مجموعے ''ذکرِ جمیل'' کا عنوان بھی ہے۔گویا ماہر القادری کے ہاں شعری سفر کے آغاز میں ہی منزل کا سراغ بھی مل رہا ہے۔

''ذکرِ جمیل'' کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

تیرے گیسو حاملِ ناموسِ اسحاق و ذبیحؑ
تیرے عارض باعثِ رنگینیِ باغِ خلیلؑ
تیری عظمت کی گواہی کفر کی گردن کا خم
رفعتِ اسلام ہے تیری نبوت کی دلیل
ساقیِ کوثر تیری دریا دلی کا ہو بھلا
نظمِ ماہر بن گئی آبِ روانِ سلسبیل

۲۲

قیامِ پاکستان سے پہلے اُردو شاعری میں نعت گوئی ایک مضبوط رجحان کی حیثیت سے موجود نہیں تھی۔تحریکِ ادب اسلامی نے صنفِ نعت کو خصوصی توجہ کا مرکز بنا کر اُردو میں نعت نگاری کے دور کا آغاز کیا۔تحریکِ ادبِ اسلامی کے شعراء میں ماہر القادری بلند پایہ نعت گو شاعر تھے۔ انہوں نے روایتی نعت گو شعراء کے برعکس غلوِ عقیدت سے گریز کیا اور توحید و رسالت کی حدِ فاصل کو قائم رکھا۔اُن کا شعری مجموعہ ''ذکرِ جمیل'' نعتیہ ادب کا شاہکار ہے۔ماہر کا نعتیہ کلام قرآن وحدیث کو اپنے دامن میں سموئے ہوئے ہے۔قیامِ پاکستان کے بعد اُن کا شعری مجموعہ ''فردوس'' کے نام سے شائع ہوا جس میں کئی نعتیہ نظمیں تھیں۔ماہر کے نعتیہ کلام کی گونج دور تک اور دیر تک باقی رہنے والی چیز ہے۔

ماہر القادری کا تصورِ اسلام روایتی، رواجی اور عقیدت پر مبنی نہیں ہے۔اُن کے ہاں اسلام کا تحریکی تصور ہے۔اس کا اندازہ اُن کی معروف نظم ''قرآن کی فریاد'' سے کیا جا سکتا ہے۔اس نظم

کے چند شعر درج ذیل ہیں:

طاقوں میں سجایا جاتا ہوں، آنکھوں سے لگایا جاتا ہوں
تعویز بنایا جاتا ہوں، دھو دھو کے پلایا جاتا ہوں
جزدان حریر و ریشم کے، اور پھول ستارے چاندی کے
پھر عطر کی بارش ہوتی ہے، خوشبو میں بسایا جاتا ہوں
جس طرح سے طوطا مینا کو کچھ بول سکھائے جاتے ہیں
اس طرح پڑھایا جاتا ہوں، اس طرح سکھایا جاتا ہوں
جب قول و قسم لینے کے لیے تکرار کی نوبت آتی ہے
پھر میری ضرورت پڑتی ہے ہاتھوں پہ اُٹھایا جاتا ہوں
دل سوز سے خالی رہتے ہیں آنکھیں ہیں کہ نم ہوتی ہی نہیں
کہنے کو میں اک اک جلسہ میں پڑھ پڑھ کے سنایا جاتا ہوں
کس بزم میں مجھ کو بار نہیں کس عرس میں میری دھوم نہیں
پھر بھی میں اکیلا رہتا ہوں مجھ سا بھی کوئی مظلوم نہیں ۲۳

ماؔہر القادری کی نظموں کا سوز و گداز اور خلوص اپنے اندر خاص کشش رکھتا ہے۔ اسلامی ادب کی تحریک کے فروغ میں ماؔہر کا حصہ گراں قدر ہے۔ ان کے اس معروف ''سلام'' کے چند اشعار ملاحظہ ہوں جو آج بھی محافلِ میلاد میں بڑے ذوق و شوق سے پڑھا جاتا ہے۔

سلام اس پر کہ جس نے بیکسوں کی دست گیری کی
سلام اس پر کہ جس نے کہ بادشاہی میں فقیری کی
سلام اس پر کہ جس کے گھر میں چاندی تھی نہ سونا تھا
سلام اس پر کہ ٹوٹا بوریا جس کا بچھونا تھا
سلام اس پر کہ جس کے نام لیوا ہر زمانے میں
بڑھا دیتے ہیں ٹکڑا سرفروشی کے فسانے میں
درود اس پر کہ جو ماؔہر کی امیدوں کا ملجا ہے
درود اُس پر کہ جس کا دونوں عالم میں سہارا ہے ۲۴

عشقِ رسولؐ مولانا ماہر کی شاعری کا بنیادی موضوع ہے۔ انہوں نے کسی دیگر موضوع اور جذبہ کو اتنے تواتر اور مستقل مزاجی کے ساتھ اپنی شاعری کا حصہ نہیں بنایا۔ تغزل کے پیرائے میں نعت گوئی کا آغاز مولانا الطاف حالی، علامہ محمد اقبال، مولانا احمد رضا خان بریلوی، اصغر گونڈوی اور مولانا ظفر علی خان جیسے شعرائے عظام سے ہوا اور اسی اسلوب سے ماہر القادری مرحوم نے اپنا دبستانِ نعت آراستہ کیا۔ حفیظ الرحمٰن احسن نے ماہر القادری کی نعت نگاری کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:

> ''ماہر القادری مرحوم نے اپنی نعتیہ شاعری میں یہ احتیاط بھی پوری شان کے ساتھ ملحوظ رکھی ہے کہ نعت اپنی فطری حدود سے نکل کر حمد و مناجات کے دائرے میں داخل نہ ہو جائے۔۔۔ چنانچہ ماہر نے نعت سرا ہوتے ہوئے نہ شریعت کو کہیں پسِ پشت ڈالا ہے اور نہ حُبِ رسالت ﷺ کی آنچ میں کوئی کمی آنے دی ہے اور یہی وہ مقام ہے جس کی بدولت ماہر القادری کی نعتیہ شاعری، اُردو نعت نگاری میں ایک معیار و مثال کی حیثیت سے ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی''۔ ۲۵

ماہر القادری کی شاعری پر بحث کرتے ہوئے معین الدین عقیل رقمطراز ہیں:

> ''ماہر القادری۔۔۔ نے اپنی شاعری کا آغاز قدیم رنگِ تغزل کے ساتھ کیا۔ نہایت پُر اثر اور یادگار رومانی نظمیں تخلیق کیں اور اولاً شہرت اُنہیں کی بنیاد پر پائی۔۔۔ لیکن وہ اپنے عہد کی ادبی و سماجی تحریکات کے زیرِ اثر اپنی شاعری کو مستقلاً الگ نہ رکھ سکے۔ چنانچہ اُن کی شاعری میں جہاں ایک طرف کلاسیکی اُردو شاعری کے مکمل اور حسین نمونے موجود ہیں اور انہوں نے قدیم استعاروں اور قدیم مضامین کو انوکھے اور پُرکشش انداز میں پیش کیا ہے۔ وہیں بالخصوص ان کی منظومات فکر و حکمت، علم و دانش، قومی و ملی حمیت اور جوش و جذبہ سے آراستہ ہیں''۔ ۲۶

اسلامی ادب کی تحریک کے شعراء میں مولانا ماہر واحد شاعر ہیں جنہوں نے علامہ اقبال کے اثرات کو واضح طور پر قبول کیا ہے۔ یہ اثرات ان کے شعری موضوعات، لہجہ اور اسلوب سے

عیاں ہے۔ وہ معنوی طور پر اقبال ہی کو اپنا استادِ سخن سمجھتے ہیں۔ ماہر القادری نے اپنی ایک نظم بعنوان ''اقبال'' میں اقبال سے اپنی عقیدت کا اظہار اس طرح کیا ہے:

قرآن تیرا ایماں، قرآن تیری دنیا
تو شعر نہیں کہتا الہام سناتا ہے
جس نقش کو مغرب کے ہاتھوں نے ابھارا تھا
اس نقش کو مشرق کی ٹھوکر سے مٹاتا ہے
جس مے نے کیا زندہ عطار کو رومی کو
اقبال اسی مے کے پیمانے پلاتا ہے [۲۷]

ماہر کے ہاں عشق رسول ﷺ، اسلامی قومیت پر زور، مغرب کی تہذیب کا رد اور اُس کے سیاسی اور معاشی نظام کی مذمت، الحاد اور اشتراکیت پر سخت تنقید علامہ اقبال کے اثرات کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ علاوہ ازیں خودی کی اصطلاح کو مولانا ماہر نے کثرت سے استعمال کیا ہے۔ مثلاً ان کی نظموں کے عنوانات ''احترامِ خودی'' ''پیامِ خودی'' وغیرہ اس کے عکاس ہیں۔ مومن اور مردِ مومن جیسے الفاظ بھی علامہ اقبال کی یاد دلاتے ہیں اقبال کے متعدد مصرعے معمولی رد و بدل سے ماہر کے کلام کا حصہ بنے ہیں۔ مختصر یہ کہ اُن کی شاعری، اقبال کی شاعری کا ایک پرتو ہے۔ اس طرح اسلامی ادب کی تحریک کو ماہر القادری کی شکل میں ایک ایسا حقیقی فنکار میسر آیا۔ جس کے ہاں فن اور مقصدیت کا اعلیٰ امتزاج موجود ہے۔

فروغ احمد:

اسلامی شعر و ادب کے حوالے فروغ احمد کا نام بڑی اہمیت کا حامل ہے انہوں نے علم بصیرت، شعر و ادب اور نقد و نظر کی خداداد صلاحیتوں کو فروغ حق اور ردِ باطل کے لیے استعمال کیا۔ ''سواء السبیل'' ان کی ایک معروف نظم ہے۔ جو بدلتے کافیوں اور ردیفوں کے ساتھ مختلف قطعات پر مشتمل ہے۔ اس نظم کے متعلق نعیم صدیقی نے لکھا ہے:

''پیرایہ غزل کا ہے، مصرعے خالص فلسفیانہ اور ٹھوس۔ فی الحقیقت عمرانیات و تاریخ کی اس تعبیر کو اس نظم کا سرمایۂ معنی بنایا گیا ہے جس کا ماخذ قرآنِ

پاک ہے اور قرآن ہی نے اپنی حکمتِ تاریخ کے سلسلے میں سواء السبیل کی اصطلاح وضع کی ہے''۔ ۲۸

فروغ احمد نے اپنی اس نظم میں قرآنی حکمتِ ایمانی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے تہذیب انسانی پر ایک ہمہ گیر نظر ڈالی ہے اور اس کے باطن میں مخفی تاریکیوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس نظم کے چند اشعار دیکھیے:

ذہنِ رسا نے تاروں پہ ڈالی تو ہے کمند — قلبِ حزیں یقین و گماں کے ہے بین بین
تہذیبِ کج مہار وہ آفت مچا گئی — ہر ہر قدم پہ سیکڑوں فتنے جگا گئی
دعویٰ غلط دلیل غلط شور و شر غلط — تعبیرِ سرگزشتِ حیاتِ بشر غلط
دعویٰ ہی جب غلط ہو تو کچھ بھی نہیں درست — بنیاد ہی غلط ہو تو دیوار و در غلط
خونِ دل و جگر کسی صورت بہم کریں — منشورِ انقلاب دگر اک رقم کریں
اہلِ سفر کو فکرِ سواء السبیل دیں — آوازِ انتباہ بہ ہر سنگ و میل دیں
چشمِ بشر کو مشعلِ والشمس چاہیے — شمعِ حیات کو نفسِ جبریل دیں
اب کوہِ بے ستوں سے تراشے گئے ہیں بت — اب تیشہ زن کو شوخیِ فکرِ خلیل دیں! ۲۹

فروغ احمد نے یہ نظم اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے لکھی ہے کہ نوع انسانی جس المناک اضطراب میں مبتلا ہے اور روز بروز زیادہ مبتلا ہوتی چلی جارہی ہے اس کا اصل سبب سیدھی راہ سے اس کا بھٹک جانا ہے۔ فروغ احمد اُن لوگوں کو جنہیں سواء السبیل کی معرفت حاصل ہے، یہ ذمہ داری یاد دلاتے ہیں کہ وہ اُٹھیں اور قوت کے ساتھ عالمِ انسانی کو اس کج روی سے روک کر سیدھی راہ پر چلائیں۔ مولانا مودودی نے نظم ''سواء السبیل'' کے ''پیش لفظ'' میں لکھا ہے:

فروغ صاحب قابلِ مبارک باد ہیں کہ انہوں نے اپنی عمدہ شاعرانہ صلاحیت کو انسانیت کے بھٹکانے میں نہیں بلکہ اس کو راہِ راست کی طرف لانے میں استعمال کیا ہے۔ کوئی شعر و ادب محض اپنی لفظی و معنوی خوبیوں کی بنا پر قابلِ قدر نہیں ہے۔ وہ اگر زندگی کی صلاح و فلاح کے لیے کام نہیں کرتا تو ذہن کی عیاشی اور اربابِ نشاط کی سی عشوہ گری ہے''۔ ۳۰

فروغ احمد کی نظم کا عنوان ''سواء السبیل'' اس کا موضوع بھی ہے جو صراطِ مستقیم کے قریب

قریب ہم معنی ہے۔ یہ ایک فنی شہکار ہے جو تغزل کا بانکپن، مقصدیت اور شعریت کا حسین امتزاج ہے۔اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے شعری اسلوب اور فکر و نظر پر علامہ اقبال کے اثرات نمایاں ہیں۔ڈاکٹر انور سدید کی یہ رائے یقیناً وقیع ہے کہ :

> ''فروغ احمد تو اقبال کی قومی اور ملی شاعری کے اسیر تھے۔۔۔انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ ان کی تشکیک کو اقبال کی شاعری نے رفع کیا ہے۔ان کے رنگ میں شاعری کرنے سے ان کی آواز بلند ہو گئی، اعتماد پختہ ہو گیا''۔ ۳۱

فروغ احمد کی نعتیہ غزل کے دو شعر ملاحظہ ہوں :

دلِ حزیں کبھی اتنا حزیں نہ تھا پہلے سناؤ کوئی حدیث نبی کی کہ جی بہلے لگی

جو آنکھ تو دیکھی جھلک مدینے کی نہ آئی نیند تو آنگن میں رات بھر ٹہلے

۳۲

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فروغ احمد کی شخصیت اپنی نرمی، سادگی، گہرائی، اور فکر و فلسفہ سمیت ان کی شاعری میں ڈھل گئی ہے۔وہ فن میں مقصدیت کے علم بردار ضرور ہیں مگر فن کو مقصدیت پر قربان نہیں کر دیتے۔وہ علامت، استعارہ اور رمز و کنایہ کے شعری وسیلوں کو کام میں لا کر اپنی بات کرتے ہیں۔فروغ کی غزلیں، نظمیں اور نعتیں اس کی بین دلیل ہیں۔فروغ احمد بنیادی طور پر غزل گو ہیں۔ان کی غزل کا پیرایہ فلسفیانہ مگر لطیف لفظیات سے ترتیب پایا ہے۔وہ فنی پختگی اور لطافت کے ساتھ تخلیقِ شعر کرتے ہیں۔فروغ احمد کی غزل کا رنگ دیکھئے :

سایہ خیالِ گل کا اگر بر محل پڑے — پردہ سا کچھ بروئے نگارِ غزل پڑے

جھونکی ہے دھول موت کی آنکھوں میں جا بجا — کیونکر بلاکشوں پہ نگاہِ اجل پڑے

لاوہ سا پک رہا ہے جو سینے میں آج کل — کیا جانے کس گھڑی یہ اچانک ابل پڑے

ٹوٹے ہے کب تغافلِ پیہم کا سلسلہ — نالوں سے خوابِ ناز میں، شاید خلل پڑے

جس رخ پہ بھی چلے ہو باندازِ بے رخی — ہم بھی تمہارے ساتھ اسی رخ پہ چل پڑے

۳۳

کرتے رہے ہیں صبحِ قیامت کا انتظار — دیکھا ہے آسماں کی طرف ہم نے بار بار
وہ رات کس قدر تھی گراں، کچھ نہ پوچھیئے — لمحوں کا تھا حساب کہ صدیوں کا تھا شمار
تا صبح لب کشائی کی جرات نہ کر سکے — غنچے تھے آرزوئے صباء کے گناہگار
عریاں ہوا نگارِ چمن کا تنِ حسیں — دستِ سحر سے پیرہنِ شب ہے تار تار
لب بستگانِ حسرتِ دیدار کچھ کہو — ہاں اب تو اے رفیقو! سرِدار کچھ کہو
سوزخم، سو دہن ہیں مگر وہ بھی ہیں خموش — اے کشتگانِ کوچۂ دلدار کچھ کہو ۳۴

اسرار احمد سہاوری:

اسرار احمد سہاوری اردو کے ادبی حلقوں میں ایک معروف شخصیت ہیں۔ شاعری، افسانہ نگاری اور تنقید میں اُن کا مطمحِ نظر اسلامی تشخص کا احیاء رہا ہے۔ آپ تحریکِ ادبِ اسلامی کے اولین وابستگان میں سے ہیں۔ ''اعجازِ بیاں'' آپ کا شعری مجموعہ ہے۔ وہ شاعری اور بالخصوص نعت گوئی میں علامہ اقبال سے متاثر ہیں ''اعجازِ بیاں'' میں بھی ایک قابلِ ذکر حصہ نعتیہ کلام پر مشتمل ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ کی سیرتِ طیبہ کا بیان آپ کی نعت کا نمایاں ترین موضوع ہے۔ اُن کے ہاں حمد اور نعت میں شعوری طور پر حدِ فاصل نظر آتی ہے۔ حمد کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

خود ہی بھر دیتا ہے دامانِ نظر ان کا کرم
''ربِ ارنی'' کا کبھی ان سے تقاضا نہ کریں
گو وہ دیتے ہیں سوا سب کی طلب سے اسرار
ٹھہرے سائل ہی تو کیوں ان سے تقاضا نہ کریں

۳۵

نعت:

خاکِ طیبہ جنوں نواز بنے
خاکِ بطحیٰ مزار ہو جائے
زندگی اپنی جس قدر بھی ہے
تیری خاطر نثار ہو جائے

ہو نگاہِ کرم اگر تیریؑ
اپنا بیڑا بھی پار ہو جائے
۳۶

غزل کا رنگ ملاحظہ ہو:

زندگی افسانہ بن جاتی ہے افسانے کے بعد
اک نیا ویرانہ آ جاتا ہے ویرانے کے بعد
لغزشیں ہوتی رہیں ہم سے مسلسل عمر بھر
کون سنبھلا ہے فریبِ آرزو کھانے کے بعد
بے خودی کے ساتھ ان کی جلوہ سامانی رہی
کچھ نظر آیا نہ مجھ کو ہوش میں آنے کے بعد
۳۷

کس درجہ جنوں خیز ہے انسان کی فطرت — خود آگ لگا دیتا ہے محلوں کو سجا کے
بستی میں تو کچھ سنگِ ملامت تھے میسر — کیا مل گیا دیوانوں کو صحراؤں میں جا کے
۳۸

جعفر بلوچ :

پروفیسر جعفر بلوچ 1947ء میں لیہ میں پیدا ہوئے۔ پہلے گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبۂ اُردو سے وابستہ رہے۔ بعدازاں گورنمنٹ سائنس کالج (وحدت روڈ) لاہور میں اردو زبان و ادب کے استاد مقرر ہوئے۔ وہ زمانہ طالب علمی ہی سے شعر گوئی کی طرف مائل ہوئے اور شعر و ادب میں فکرِ صالح اور "رجعتِ سوئے عرب" کے قائل بنے۔ ان کے شعری مجموعے "اقلیم بیعت" اور "برسبیلِ سخن" کے نام سے چھپ چکے ہیں۔ ان کا تحقیقی و تنقیدی کام بھی خاصا وقیع اور گراں قدر ہے مثلاً: "آیاتِ ادب"، "اقبالیاتِ اسد ملتانی"، "ارمغانِ نیاز"، "اقبال اور ظفر علی خان" "صحِ سخن اور "اشارات" وغیرہ۔ اسلامی وہ ادب کے ترجمان ماہنامہ "سیارہ" (لاہور) کے اہم قلمی معاونین میں شمار ہوتے تھے۔

جعفر بلوچ نے غزل، نظم، قطعہ، حمد و نعت و منقبت وغیرہ کے میدان میں اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو آزمایا ہے اور ہر صنف سخن میں انہوں نے خوب لکھا ہے۔ تاہم غزل سے انہیں فطری مناسبت ہے۔ ان کی غزل سے ان کے تصورِ زندگی، معاشرت اور تہذیبی شعور کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ اپنے فن کے بارے میں کہتے ہیں:

شہیدِ ذوقِ تغزل تھا کم سخن جعفر
غزل کی بات نہ چلتی تو بولتا بھی نہ تھا

۳۹

جعفر بلوچ کی غزل گوئی کے متعلق ڈاکٹر تحسین فراقی نے لکھا ہے:

''ان کی غزل میں حیات اور کائنات کے باب میں ان کے رویوں اور نظریوں کی کامیاب جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ اور اس کے لیے انہوں نے غزل کے متنوع اسالیب یعنی رمز و علامتیت، تشبیہ و استعارہ، طنز و تعریض اور بے ساختگی و شوخی سے خوب کام لیا ہے۔ ان کا اسلوب تازہ اور بے ساختہ ہے جو کہیں کہیں سہل ممتنع کی حدود کو چھوتا نظر آتا ہے''۔ ۴۰

جعفر بلوچ کی غزل کے چند اشعار دیکھیے:

چمن میں رنجِ محرومی سے میرا دل نہ بھر آتا
مجھے اے کاش کچھ گستاخ دستی کا ہنر آتا
ہم اپنے ضبط سے تطہیر کے امکان کھو بیٹھے
اگر آنکھیں چھلکتیں چہرۂ ہستی نکھر آتا
تماشا کون بنتا لوگ پتھر پھینکتے کس پر
اگر سطحِ عوام الناس پر میں بھی اتر آتا
دیارِ ہوش سے دشتِ جنوں کا فاصلہ کیا تھا
مگر الزام دیوانہ گری کا کس کے سر آتا؟

۴۱

ان کی غزل کا رنگ دیکھیے:

کچھ عام چیز تمکنتِ عشق بھی نہیں　　تیرا فسونِ حسن اگر دیریاب ہے
جعفر تمام عمر ہوئی جس کے نذرِ عشق　　وہ شخص کیا نہیں ہے وفا انتساب؟ ہے!

۴۲

ہم ادا کرتے ہیں ہر رنگیں ادا کا شکریہ　　فصلِ گل کا شکر یہ، بادِ صبا کا شکر یہ
آج ہم کچھ دور تر ہیں منزلِ مقصود سے　　عصرِ نو کے ہر خضر، ہر رہنما کا شکر یہ
آنسوؤں میں رنگ سے ہیں، کیف سا آہوں میں ہے　　عشق کی اس خوشگوار آب و ہوا کا شکر یہ

۴۳

جعفر بلوچ کے لیے کلامِ اقبال معیارِ فکر و فن کی حیثیت رکھتا ہے۔ کہیں کہیں تو رنگِ اقبال کے اثرات بہت نمایاں اور واضح نظر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر چند ایسے اشعار ملاحظہ ہوں:

سفر علامتِ ہستی، سفر دلیلِ حیات　　خوشا وہ لوگ سفر جن کا ناتمام رہا

۴۴

مسلسل چلنے والوں کو خبر ہے　　بس اک شب کی مسافت پر سحر ہے

۴۵

کشادِ ذہن و دل و گوش کی ضرورت ہے　　یہ زندگی ہے یہاں ہوش کی ضرورت ہے

۴۶

ہے رات کاٹنے کا یہی ایک راستہ　　اُٹھو سکوتِ شب کو اذانوں میں ڈھال دو

۴۷

جعفر بلوچ کا مجموعہ نعت ''بیعت'' کے نام سے چھپا ہے۔ مزاج کے اعتبار سے ان کی نعتیں حالی، شبلی، ظفر علی خان اور اقبال کی یاد تازہ کر دیتی ہیں۔ اُردو کے جدید نعتیہ مجموعوں میں ''بیعت'' جذبہ و فن کا اعلیٰ امتزاج ہے۔ جعفر بلوچ نے غزل، قصیدہ، قطعہ، تضمین، نظم، آزاد نظم اور شہر آشوب میں نعتیہ مضامین ادا کیے ہیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے کچھ واقعاتِ سیرتِ ﷺ کو بھی منظوم کیا ہے۔ جعفر بلوچ کی نعت گوئی کے متعلق ڈاکٹر تحسین فراقی نے لکھا ہے:

''بیشتر نعتوں میں سوزِ دروں اور سپردگی کا لہو دوڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ اور کہیں کہیں تو داخل و خارج میں پھیلے ہوئے آشوب نے ان کی نعت میں

شہر آشوب کی سی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ تاریخِ اسلام اور مطالب قرآن پر ان کی نظر اطمینان بخش ہے۔ اور نعت کہنے کے لیے جس چشم بینا، گوش شنوا، نفسِ پاکیزہ اور قلبِ روشن کی ضرورت ہے، وہ انہیں قدرت کی طرف سے مہیا ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ اُن کے وجود کے انگ انگ اور روئیں روئیں سے محبتِ رسول ﷺ پھوٹی پڑتی ہے'' ۴۸

جعفر کی نعت کا رنگ ملاحظہ ہو:

چمک اُٹھا ہے شہرِ جاں کا طاق دیکھنا
فروغِ عشقِ مصطفیؐ کا اشتقاق دیکھنا
یہ کس کی سمت پے بہ پے رواں دواں ہیں ساعتیں
یہ کس کے پائے بوس کا ہے اشتیاق دیکھنا
افق افق میں مطلعِ عرب کی ضوفشانیاں
ازل رباط دیکھنا ، ابد رواق دیکھنا

۴۹

صاحبؐ لولاک ہیں ہستی کا عنواں آج بھی
اُن کا ممنونِ کرم ہے قریۂ جاں آج بھی
نقشِ پائے مصطفیؐ پر کیوں نہ ہو دنیا نثار
ہے وہ نقشِ پا ، جبین افروز امکاں آج بھی ۵۰

تحسین فراقی:

اُردو شعر و ادب، تنقید اور تحقیق کے حوالے سے تحسین فراقی محتاجِ تعارف نہیں۔ ان کی اولین تنقیدی کتاب ''جستجو'' نے کئی مباحث کو جنم دیا۔ اسلامی ادب کی تنقید کے حوالے سے ''جستجو'' بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ عبدالماجد دریا آبادی پر ان کا تحقیقی و تنقیدی مقالہ علمی حلقوں میں وقیع سمجھا گیا ہے۔ تحسین فراقی شعری حوالے سے غزل اور نظم کے علاوہ نعت گوئی میں بھی منفرد رنگ و آہنگ کے حامل ہیں۔ اُن کے کلام میں ہر جگہ رجزیہ رنگ اور جارحانہ انداز نمایاں ہے۔ ان کے ہاں اسلا

می فکر سے وابستگی شعور و آگہی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ تحسین فراقی کی نعت کا رنگ ملاحظہ ہو:

انہی کے دم سے گلوں کے چہروں پہ تازگی ہے
انہی کے دم سے گلوں سے شبنم کی دل لگی ہے
انہی کے دم سے خدائی سے ربطِ بندگی ہے
انہی کے دم سے تو ہم غریبوں کی زندگی ہے

۵۱

تحسین فراقی نے علامہ اقبال کی مثنوی "پس چہ باید کرد۔۔۔" کے ایک حصے کا آزاد منظوم ترجمہ کیا ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں:

ہر شے جو بھی نظر آتی ہے حق سے منور ہے
جو دیکھے آیاتِ خدا کو حر کہلاتا ہے
اشیاء کی حکمت بھی ہے اسرارِ الٰہی میں سے
اس حکمت کے پیچھے اصل میں حکمِ "انظر" ہے

۵۲

تحسین فراقی کی غزل دیکھئے:

پورا شہر امڈ آیا ہے، کس کس کو یہ روکیں گے
زر والوں کی اور حفاظت دربانوں کے بس میں نہیں
ایسی جوش میں سرکش مئے تھی، شیشے توڑ کے بہہ نکلی
پھر کچھ ایسا رقص ہوا جو دیوانوں کے بس میں نہیں
اک پتوار بچا ہے پیارے اس کو چلا کر تاپ لے ہاتھ
کس نے کہا تھا تیری کشتی طوفانوں کے بس میں نہیں
کوئی اور ہی مخلوق آئے ان کی چارہ سازی کو
انسانوں کو سمجھانا اب انسانوں کے بس میں نہیں

۵۳

قضا نے جب بھی کڑا وقت مجھ پہ ڈالا ہے

کسی خضر نے مجھے آکے پھر نکالا ہے

۵۴

تحسین فراقی کے ''نعتیہ شہر آشوب'' سے چند شعر:

اے ذاتِ احد کے ناز بردارؐ امت تیری خادمِ بتاں ہے
کل تک جو میرِ کاروان تھی اب دیکھو تو گردِ کارواں ہے
اے سیّدِ مرسلانِ سابق تو باعثِ حرفِ کن فکاں ہے
بس ایک ترا ہی نامِ نامی تسکین دل و قرارِ جاں ہے
تو بارشِ رحمت دو عالم تو بادِ بہارِ بیدلاں ہے
اس ملت ہرزہ کار پر بھی رحمت کہ یہ رہنِ امتحاں ہے

۵۵

تحسین فراقی زبان کی نزاکتوں سے باخبر ہیں۔ وہ اپنے افکار و جذبات کو شعر کے قالب میں ڈھالنے پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔ موضوعات کا پھیلاؤ اور پر تاثیر پیرایۂ اظہار نے اُن کی شاعری کو گل دستۂ معنی بنا دیا ہے۔

حفیظ الرحمٰن احسن:

حفیظ الرحمٰن احسن تحریکِ ادبِ اسلامی کے اہم شاعر اور نقاد ہیں۔ وہ تحریک کے ترجمان ماہنامہ ''سیارہ'' (لاہور) کے مدیر ہیں۔ اُن کے ہاں حمد و نعت کے علاوہ تغزل کا کلاسیکی رچاؤ موجود ہے۔ اُن کے کلام میں قدیم اساتذۂ سخن کی شعری خصوصیات کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اُن کی حمد و نعت پر غزل کا رنگ نمایاں ہے۔ اُن کے ہاں کلاسیکی فنی اقدار کے ساتھ سیاسی اور فکری وابستگی کا حسین امتزاج موجود ہے۔ اُن کی ایک حمدیہ غزل کے شعر ملاحظہ ہوں:

اے سرزمینِ لطف و محبت اداس ہوں ہے احتیاجِ سایۂ رحمت، اداس ہوں
صحنِ حرم سے دور ہوں، ہو کس طرح نصیب نظارۂ جمال کی عشرت، اداس ہوں

۵۶

اُن کی نعت کے شعر دیکھیے:

دلِ حزیں تھا کسی محشرِ فغاں کی طرح
وہ آئے شوق کی محفل میں لطفِ جاں کی طرح
تھا ان سے قبل فروغِ بہار نامفہوم
ریاضِ دہر تھا اک دفترِ خزاں کی طرح
۵۷

اور ان کی غزل کا رنگ ملاحظہ ہو:

عمر بھر جل کر، دلوں کو روشنی دیتے رہے | عمر بھر اہلِ جنوں کو سرگراں رکھا گیا
کم نہ تھی گردشِ فلک کی اس پہ برقِ نازِ حسن | آسماں اک اور زیرِ آسماں رکھا گیا
۵۸

ڈاکٹر عبدالمغنی نے ان کے شعری مجموعے ''فصلِ زیاں'' کے متعلق لکھا ہے:

''احسن کے کلام میں اکبر اور ظفر علی خان کے ساتھ ساتھ جابجا اقبال کی بازگشت سنائی دیتی ہے اور کبھی جوش کی صدا بھی سماعت پر دستک دیتی ہے۔ سیاسی شاعری یا تغزل کے لیے مذکورہ اساتذۂ سخن سے استفادہ ایک خوش آیند تجربہ ہے'' ۵۹

طاہر شادانی:

طاہر شادانی اُردو شعر و ادب میں اسلامی قدروں کے علمبردار ہیں۔ وہ ادبی حلقوں میں معروف رہے ہیں۔ ان کا ایک شعری مجموعہ ''شعلۂ نمناک'' کے نام سے چھپ چکا ہے۔ اس مختصر مجموعۂ کلام میں حمد و نعت سے لے کر نغماتِ وطن اور مرحوم بزرگوں اور دوستوں کے نوحوں تک سبھی کچھ شامل ہے۔ ان کا کلام بامقصد اور زندگی کا ترجمان ہے۔ طاہر شادانی کی حمد کا اسلوب دیکھیے:

ادا کس منہ سے ہو، شکر اس کے لطفِ بے نہایت کا
محمدؐ کو بنایا رحمت اللعالمین جس نے
وہ آقاؤں کا آقا، برتری جس کی مسلم ہے
وہی پروردگار اپنا، وہی خلاقِ عالم ہے

۶۰

رنگِ نعت ملاحظہ ہو:

خرد مندانِ عالم کی نظر میں
خرد سے دور ہوں ، نامعتبر ہوں
مگر تیرے کرم کا ہے یہ اعجاز
کہ میں اقلیمِ دل کا تاج ور ہوں
مجھے اسلاف کا سوزِ یقیں دے
محبت کا ضمیرِ آتشیں دے

۶۱

غزل:

بہاروں میں خزاں کا رنگ رقصاں ہے جہاں میں ہوں
گلوں میں سرخیِ خونِ شہیداں ہے جہاں میں ہوں
وفا لبسمل ، مروت دم بخود ، احساس ویران ہے
بہر سو دیوِ استبداد رقصاں ہے جہاں میں ہوں

۶۲

آسی ضیائی:

پروفیسر امان اللہ خان آسی ضیائی ایک کہنہ مشق مقالہ نگار، افسانہ نویس اور شاعر ہیں۔ ان کے قلم سے متعدد تصانیف نکل چکی ہیں۔ ۱۹۴۶ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اسلامی فکر کے حامل ادیبوں کا ایک حلقہ وجود میں آیا، آسی ضیائی رام پوری (بعد میں پروفیسر آسی ضیائی) اس حلقے کے روح رواں تھے۔ تحریکِ ادبِ اسلامی سے وابستہ اہلِ قلم میں آسی ضیائی تنقید اور شاعری میں ایک اہم نام ہے۔ آپ نے جو کچھ لکھا اس سے اختلاف تو ممکن ہے لیکن اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ نعتیہ شاعری میں آپ کی مختصر کتاب ''حسرتِ نعت'' اُردو شاعری میں ایک منفرد اضافہ ہے۔ غزل گوئی میں ان کی شعری کاوشیں نظر انداز نہیں کی جا سکتیں۔ اُن کا رنگِ سخن دیکھیے :

بستی بستی شور پڑا ہے نگر نگر آوازہ ہے
اپنی جان عزیز نہ رکھو موت اس کا خمیازہ ہے
ایسے چلے حالات کے جھکڑ پہلے شعلۂ عقل بجھا
اور اب دل کا دفتر بھی اک بکھرا ہوا شیرازہ ہے

۶۳

شغلِ مے حضرتِ ناصح سے چھپانا ہی بھلا
ہے یہی ذاتِ مقدس جو خطا پوش نہیں
لب ہر ذرۂ ہستی ارنی گو ہے مگر
لن ترانی سنے ، یہ قسمتِ ہر گوش نہیں
آسیا سعیِ مسلسل سے ملے گا کشمیر
کم تو فردوس سے ، یہ وادیِ گل پوش نہیں

۶۴

آسی ضیائی کے نزدیک نعت گوئی کا مفہوم حضور اکرم ﷺ سے محبت کا دعویٰ کرنا نہیں ہے بلکہ نعت گوئی سیرت طیبہ اور پیغام رسالت ﷺ پر دعوتِ عمل ہے تاکہ آخرت میں فلاح نصیب ہو۔ ان کا رنگِ نعت دیکھیے:

ثبوت اخلاص کا لاؤ اگر دعویٰ ہے الفت کا
یہ کیسی عاشقی ہے جس پہ دھوکا ہو بغاوت کا
خوشامد ، بے اطاعت ، نعت گوئی ہو نہیں سکتی
عمل زنگار ہے آئینۂ حبِ رسالتؐ کا
گفتگو کے لیے لازم ہے محبت انؐ کی
اور معیارِ محبت ہے اطاعت انؐ کی

۶۵

آسی ضیائی کی نعت کا رنگ ملاحظہ ہو:

نیاز و عجز کا ایک ایک شعر سے ہو ظہور بھرا ہو ذہن میں، لیکن کمالِ فن کا غرور

تضادِ فکر و زباں، اور اس قدر بھرپور مگر میں صرف نبھانے کو وقت کا دستور
اس کو پیشہ بناؤں تو کیا یہ نعت ہوئی؟

ہوا دعا کہ یہ ہے نذرِ سرورِ کونینؐ مگر ہو دل، ہوسِ داد خواہی سے بے چین
مشاعروں میں بھی شرکت کا ہو یہ نصب العین کہ واہ واہ ہو مری اہلِ ذوق کے مابین
اور اس سے ان کو رجھاؤں، تو کیا یہ نعت ہوئی؟

صنم پرستوں کی الفت کا منتہا یہ ہے کہ دیوتاؤں کو راضی رکھیں بہ نغمہ و نے
بجھن سنائیں انھیں اور پکاریں ان کی جے سو میں بھی یوں ہی خدا کی پناہ، شعر کی لے
بنامِ نعت اُٹھاؤں، تو کیا یہ نعت ہوئی؟

٦٦

اُن کی نظموں میں ''انتظار''، ''چالان'' اور فیشن فنی اعتبار سے بالخصوص اہمیت کی حامل ہیں۔ نظم ''فیشن'' کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

میرے کچھ دوست عیش گاہوں میں
خم لنڈھاتے ہیں، جام اُڑاتے ہیں
حسنِ عریاں کی تھام کر بانہیں
رقص کرتے ہیں گیت گاتے ہیں
دردِ مزدور دل میں اٹھتا ہے
شعر کہتے ہیں، بیچ کھاتے ہیں ٦٧

آسی ضیائی کی غزل کا رنگ دیکھئے:

شب خواب پریشاں میں شمشیر نظر آئی
کچھ چین سے سونے کی تدبیر نظر آئی
مدہوش ہیں دیوانے، حیرت میں فرزانے
کس عقل کے دشمن کی تصویر نظر آئی

٦٨

آسی ضیائی کی ایک اور غزل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

اثرِ جنونِ جفا طلب سے مذاقِ زیست بدل گیا
جسے ناگوار تھا خار بھی ، وہ برائے دار مچل گیا
جو نہ یاد آسکا عمر بھر ، یہ کرشمہ ہے اسی عہد کا
نہ وفا کی دل سے خلش مٹی ، نہ جنوں کا سر سے خلل گیا
تیرے دورِ یاس و امید میں یہ دل تپاں وہ چراغ ہے
کبھی ظلمتوں سے جو بجھ رہا ، کبھی اک شعاع سے جل گیا
تیرے وعدے ٹوٹے ہیں اس قدر کہ ہر ایک تازہ شکست پر
ہمیں یہ گماں ہے کہ وقت بد کوئی آکے خیر سے ٹل گیا
جو فریضہ شیخِ حرم نشیں کے لیے تھا داخلِ بندگی
اسے ٹال ، اہلِ ہوس کے سر ، یہ غلام صاف نکل گیا
نئے داعیاتِ زمانہ سے ہے کلامِ آسی رچا ہوا
کوئی اس کو سن کے نہ کہہ سکے گا کہ اب زمانِ غزل گیا

۶۹

آسی ضیائی کی نظم ''گریباں'' آستیں، دامن'' کے بند دیکھئے :

پسند آیا تھا بے حد رقصِ بسمل میرے قاتل کو
لگایا ذبح کر کر کے ، گلے ایک ایک بسمل کو
پھر اس دھج سے روانہ ہو گیا مقتل سے محفل کو
لہو میں تر تھے سب ، خنجر ، گریباں ، آستیں ، دامن

قیامت میں نمایاں تھے جو دو فرقے بصد تزئیں
وہ یا دیوانے تھے یا نازنینانِ جفا آئیں
ادھر تھے پارہ پارہ اور ادھر تھے خون سے رنگیں
تماشا تھے ، سرِ محشر ، گریباں ، آستیں ، دامن

۷۰

آسی ضیائی کی ایک اور غزل کے چند شعر:

وہ جو اہلِ حق پہ گزر گیا ، مجھے یاد ہے ، مجھے یاد ہے
میں اگرچہ ان کا حریف تھا ، مجھے یاد ہے ، مجھے یاد ہے

مجھے بار بار ، وہ ان کا یاد دلانا عہدِ الست کو
مرا بار بار وہ بھولنا ، مجھے یاد ہے ،مجھے یاد ہے

وہ مقام کشتیِ نوحؑ کا مرے ذہن میں ابھی تازہ ہے
وہ مآل نارِ خلیلؑ کا ، مجھے یاد ہے ،مجھے یاد ہے

کیا تنگ میں نے کلیمؑ کو ، دیا زہر میں نے حکیم کو
وہ مسیح سے مرا سابقہ ، مجھے یاد ہے ، مجھے یاد ہے

مجھے خوفِ عاقبت اے ضمیر ، نہیں تو ذکر سے فائدہ
مرے حافظے کو نہ آزما ،مجھے یاد ہے ، مجھے یاد ہے

۱ے

آسی ضیائی کلاسیکی رنگ کے شاعر ہیں۔ٹی۔ایس۔ایلیٹ بھی بار بار اپنے کلاسیکی ہونے کا اعلان کرتا ہے۔اُس نے اپنے مضمون ''روایت اور انفرادی صلاحیت'' میں روایت کے تعلق سے شاعر کی انفرادی صلاحیت پر غور کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اگر ہم تعصب کے بغیر کسی شاعر کا مطالعہ کریں تو یہ بات سامنے آئے گی کہ اس کی شاعری کے بہترین اور منفرد حصوں میں مرحوم شعراء کی آواز سنائی دے رہی ہے۔وہ شعراء جو اس سے پہلے گزرے ہیں، جو اس کے اسلاف ہیں اور جن کی روایت کو نظر انداز کر کے وہ اس زبان میں شاعری نہیں کر سکتا تھا'' ۲ے۔ اسی طرح آسی ضیائی کے ہاں بھی ہمیں قدما کی آوازیں اور رنگ اپنی جھلک دکھاتے ہیں۔ان کی غزل سراج اور رنگ آبادی، میر، سودا، مومن، غالب اور نظیر اکبر آبادی کے رنگِ سخن سے روشنی لے کر اپنی انفرادی لے تخلیق کرتی ہے۔

غافل کرنالی:

محمد یٰسین نام، غافل تخلص، کرنال میں ۱۹۳۳ء میں پیدا ہوئے۔اسی نسبت سے کرنالی

کہلوائے۔ ۱۹۴۷ء میں ہجرت کر کے لیہ میں مقیم ہوئے۔ غافل کرنالی پر گو شاعر تھے۔ ان اخبارات وجرائد کی فہرست خاصی طویل ہے، جن میں غافل کا کلام شائع ہوتا رہا۔ روزناموں میں: زمیندار، آفاق، انجام، نوائے وقت، امروز، ندائے ملت ہفت روزہ پرچوں میں: چٹان، زندگی، لیل و نہار، ایشیا، آئین، قندیل اور ماہناموں میں سے نقاد، ادبی دنیا، ادب لطیف، محفل، حور، سیارہ، فاران، اُردو ڈائجسٹ، سیارہ ڈائجسٹ، چراغ، راہ، سات رنگ، وغیرہ اہم ہیں۔ اسی طرح غیر اہم اخبارات وجرائد کی ایک فہرست بھی ہے۔ اُن کی شخصیت اور فن پر ایم۔ فل۔ کی ڈگری کے لیے تحقیقی مقالہ بھی لکھا گیا ہے۔ ۷۳ اُن کے متعلق جعفر بلوچ نے لکھا ہے:

"جناب غافل کو شعر گوئی کا شوق لڑکپن ہی سے تھا۔ ۱۹۴۹ء میں روزنامہ "زمیندار" (لاہور) کے لیاقت علی خان نمبر میں آپ کی پہلی نظم شائع ہوئی۔ اس نظم کا آخری شعر یہ تھا:

چلو کشمیر کو غافل چلیں ہم
نہ بیٹھیں گھر میں یارانِ لیاقت

۷۴

غافل کرنالی کی مطبوعہ کتب: "قندیلِ حرم"، "جہادِ قلم"، "قتلِ سحر"، اور "غنچہ و گل" ہیں۔ ان کے علاوہ ڈاکٹر تحسین فراقی کے اشتراک سے جہادِ افغانستان کے بارے میں مرتبہ نظموں کا مجموعہ "کربلا سے کابل تک" اور ڈاکٹر نذیر شہید کے بارے میں نظموں کا مجموعہ "لہو پکارے گا آستین کا" زیادہ تر انہی کی کاوشوں سے مرتب ہوا۔ غافل کرنالی متنوع موضوعات کے شاعر تھے ان کا اولین مجموعۂ کلام "قندیلِ حرم" حمد و نعت اور قوم و ملی نظموں پر مشتمل تھا۔ غزل، حمد و نعت اسلامی و قومی نظمیں ظریفانہ شاعری اور بچوں کے ادب ان سب کو بطور موضوعاتِ سخن اختیار کیا۔ ان کی بہت سی حمدیں اور نعتیں ابھی غیر مدون ہیں۔ انہوں نے بہت سی نظمیں مولانا ظفر علی خان کے سخن سے متاثر ہو کر کہیں۔ غافل کرنالی کی شاعری کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر جعفر بلوچ نے لکھا ہے کہ:

"غافل صاحب شاعر اسلام تھے اور اسلام آفاقی اور عالمگیر دین ہے۔ اس لیے عقائد اور دعوت عمل کی رو سے غافل صاحب بھی آفاقی شاعر تھے۔ وہ پوری دنیا اور ساری انسانیت کے شاعر تھے۔ وہ دنیا میں امن

اور خیر کے پرچارک تھے اور کرہ ارض پر جہاں کہیں ظلم ہوتا وہ اس کے خلاف آواز اُٹھانے والے السابقون الاولون میں ہوتے تھے۔ لیکن ملتِ اسلامیہ کے حالات پر ان کی نظر خصوصاً رہتی تھی" ۷۵

غافل کی نظموں میں اسلامی افکار اور دینی اقدار کی پیش کش تسلسل و تواتر کے ساتھ ہوتی رہی۔ انہوں نے ملی اور قومی نغمے تخلیق کیے اور اپنی شاعری میں مسلمانوں کو ایمان، اتحاد اور جہاد کا درس دیا۔ انہوں نے کشمیر، لبنان اور افغانستان کی جنگوں پر زوردار نظمیں کہیں۔ انہوں نے اپنی نظم بعنوان "اے حکیمِ جنوں" میں علامہ اقبال کو یوں خراجِ تحسین پیش کیا ہے:

تیرے کلام نے بخشی ہے اے حکیمِ جنوں — فسردہ قوم کو احساس کی توانائی
نہاں ہے سوزِ کلیمی تیری نواؤں میں — ترے شعور نے توڑا طلسمِ دارائی

۷۶

ان کی غزلوں کے چند منتخب اشعار ملاحظہ ہو:

حیات نرغۂ شام و سحر میں کب سے ہے — یہ خواہشوں کا پرندہ سفر میں کب سے ہے
ہزار جشنِ چراغاں ہو ساحلِ جاں پر — مگر ضمیر کی کشتی بھنور میں کب سے ہے

۷۷

جو لفظ بن نہ سکی میری ماں کے ہونٹوں پر
وہ بے نشاں سی دعا اے خدا مجھے دے دے
میں جگنوؤں کی چمک سے دیا جلا لوں گا
سیاہ رات میں کچھ حوصلہ مجھے دے دے
میں اس میں روشنیوں کو تلاش کر لوں گا
بنامِ صبح کوئی نقشِ پا مجھے دے دے

۷۸

اظہارِ حق پہ میری زباں کاٹ دی تو کیا — اپنا خدا تو روح کے اندر لگا مجھے
ہر آنکھ سے ملا ہے مجھے درسِ آگہی — ہر اشکِ ناتمام سخن ور لگا مجھے
جب سے تیرا جمال سمایا ہے روح میں — ذرہ تجلیوں کا سمندر لگا مجھے

۷۹

عاصی کرنالی:

اِن کا اصل نام شریف احمد اور قلمی نام عاصی کرنالی ہے۔ وہ 1927ء میں ضلع کرنال (بھارت) میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ایم۔اے۔اُردو۔ ایم۔اے۔فارسی اور پی ایچ۔ڈی کی ہے۔انہوں نے زمانۂ طالب علمی میں شاعری کا آغاز کیا۔ وہ کم وبیش 28 کتابوں کے مصنف ہیں۔قیامِ پاکستان کے بعد ہجرت کر کے ملتان پہنچے۔ وہ شعروادب میں مولانا ماہرالقادری اور احسان دانش سے بالخصوص متاثر ہوئے۔

اسلامی ادب کی تحریک کے شعراء میں عاصی کرنالی خاصی اہمیت کے حامل ہیں۔نعت، منقبت اور سلام پر مشتمل اُن کے تین مجموعے: ''مدحت''، ''نعتوں کے گلاب'' اور ''جاوداں'' کے عنوانات سے طبع ہو چکے ہیں۔ جب کہ ''رگِ جاں''، ''جشنِ خزاں'' اور ''چمن'' اُن کے شعری مجموعے (نظم وغزل) ہیں۔

عاصی کرنالی کی نعت کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

جب سے مجھے درپیش مدینے کا سفر ہے
جس راہ سے چلتا ہوں تری راہ گزر ہے
جتنا بھی یہاں جلوۂ تہذیب بشر ہے
اے محسن عالم ! ترا فیضانِ نظر ہے
طیبہ کی مساجد ہوں کہ طیبہ کی اذانیں
یہ خلدِ سماعت ہے، وہ فردوسِ نظر ہے
آنکھوں سے لپٹتے ہیں ترے شہر کے جلوے
اب میں ہوں یہاں اور مری توفیقِ نظر ہے
سر اپنا ترے بابِ معلّٰی پہ جھکا دے
کیا اس سے زیادہ کوئی معراجِ بشر ہے
کتنی بڑی سرکار ہے، کتنا بڑا دربار
ہر ذرہ کونین جہاں دست نگر ہے
شاید کہ پیامِ طلب آ جائے کسی وقت

دل جانبِ طیبہ ہے ، نظر جانبِ در ہے
عاصیؔ ! میں وہ درگاہِ جلالت کبھی دیکھوں
صد عظمتِ جبریل جہاں خاک پہ سر ہے

۸۰

عاصیؔ کرنالی شعر و ادب میں اسلام کی حقانیت کی قلبی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں، محبتِ رسول ﷺ آپ کی نعت کا بنیادی استعارہ ہے۔ آپ کے کلام کی پختگی، تاثیر اور دلکشی مسحور کن ہے۔ غزل کی ہیئت میں نعت کے شعر ملاحظہ ہوں۔

خداوندا میں کیا کہہ کر پکاروں اس تجلی کو
جو آغوشِ حرا سے اُٹھ کے عالم گیر ہو جائے
قدم جب بھی میرے اُٹھیں مدینے کی طرف اُٹھیں
یہی اک راستہ میرا خطِ تقدیر ہو جائے
میں تیرے گنبدِ خضرا سے جب لوٹوں تو یوں لوٹوں
یہ بیت النور میرے قلب پر تعمیر ہو جائے
جسے میں مدحِ آنحضرت کے لائق کہہ سکوں عاصیؔ
اک ایسی نعت ساری عمر میں تحریر ہو جائے

۸۱

تحریکِ ادبِ اسلامی کی شعری تخلیقات کے اس مختصر جائزے سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اس تحریک نے حرکت و عمل پیدا کرنے کے لیے رجز خوانی کا انداز اختیار کیا۔ اس تحریک سے وابستہ شعرا نے علامہ اقبال کے اسلوب کا تتبع شعوری طور پر کیا۔ نتیجتاً ان کے ہاں خطیبانہ گھن گرج اور بلند آہنگی پیدا ہوئی۔ تحریک کے شعراء نے اپنے نظریات کو فنی جمالیات کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان شعرا کے ہاں جذبے کا خلوص، اثر آفرینی، فکر و دانش اور سوزِ دروں اس طرح ہم آہنگ ہو گئے ہیں کہ ان سے حیات بخش اور کیف آور تخلیقات کا ایک نیا دریچہ وا ہوا۔

اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ شعراء نے جس طرح نعت کو اپنا خصوصی موضوعِ سخن بنایا اس کی مثال اردو ادب کے کسی اور دور میں نہیں ملتی۔ یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ چار سو سال

کی اردو شاعری میں نعتوں کے اتنے مجموعے شائع نہیں ہوئے جتنے گزشتہ پچاس برس میں شائع ہوئے ہیں۔اس تحریک کی بدولت نعت کو وہ مقبولیت ملی ہے کہ اب ایسے شعرا بھی نعتیں کہنے لگے ہیں جن کی زندگی کا بڑا حصہ سیکولر نظریات کی اشاعت میں گزرا ہے۔اُردو شاعری میں دور حاضر بلا شبہ نعت کا دور ہے۔اس ضمن میں فروغ احمد کا یہ کہنا درست ہے کہ :

> ''صرف ثقہ قسم کے اسلامی رسائل و جرائد ہی نہیں،ان کے حریف بڑے بڑے معیاری رسائل و جرائد میں بھی اولین صفحات نعتوں کے لیے وقت ہوئے اور بہت سی نعتیں ان اصحاب نے کہیں جو ماسکو،لندن،پیرس اور واشنگٹن ہی میں ساری عمر سلام کرتے رہے''۔ ۸۲

تحریک کے زیرِ اثر نعت محض مدحتِ سرکارِ مدینہ ﷺ ہی نہیں بلکہ اسلام کی تبلیغ اور دعوت حق کی پیش کش کا وسیلہ بن گئی ہے۔اور آنحضرت ﷺ کی سیرتِ طیبہ کے توسط سے انسانی زندگی کے جملہ تہذیبی اور سیاسی مباحث نعت میں سمٹ آئے ہیں۔مختصر یہ کہ تحریکِ اسلامی کے زیرِ اثر نعت کو عظیم شاعری تسلیم کر لیا گیا۔اسلامی ادب کی شاعری پر ڈاکٹر انور سدید کا اعتراض یہ ہے کہ :

> ''اس تحریک نے سیاسی نظریات کو ادب کی جمالیات کے ساتھ منسلک کرنے کی بجائے اس پر جبر و احتساب کی قدغن عائد کرنے کی کوشش کی۔چنانچہ ہئیت اور موضوع میں ہم آہنگی پیدا نہ ہو سکی''۔ ۸۳

اسلامی ادب پر سیاسی اثرات کی بات کسی حد تک درست ہے۔تاہم محض سیاسی موضوعات اور مقصدیت کی بنا پر کسی شاعری کو مسترد کر دینا درست نہیں۔اسلامی ادب کی شاعری نے فن کے اعلےٰ نمونے پیش کیے ہیں۔اس تحریک کے شعراء نے علامہ اقبال کو اپنا فکری وفنی رہنما تسلیم کیا اور ان کی شاعری سے اپنی شاعری کی آگ روشن کی۔اقبال کے شعری اسلوب کی پیروی سے ایک دبستانِ شعر وجود میں آیا جسے اقبال کا دبستانِ شعر کہا جائے تو مناسب ہوگا۔

اسلامی ادب کا افسانوی سرمایہ:

اسلامی ادب کے افسانوی سفر کا آغاز نعیم صدیقی کے مجموعے ''ذہنی زلزلے'' سے ہوا۔یہ مجموعہ ترقی پسند تحریک کے افسانوی مجموعے ''انگارے'' کے بعد سامنے آیا۔فرق یہ ہے کہ

''انگارے'' کا زمانہ دوسری عالمی جنگ کی تیاریوں کا زمانہ تھا لیکن ''ذہنی زلزلے'' کا زمانہ اس جنگ کے بعد کا وہ پرآشوب زمانہ تھا جس کے بطن میں ایک عظیم سیاسی انقلاب پرورش پا رہا تھا۔ ''ذہنی زلزلے'' اسلامی ادب کے اصلاحی اور تعمیر پسند افسانوی ادب کا پیش خیمہ تھا۔ اس مجموعہ میں چودہ افسانے شامل تھے۔ جن میں: ''نیا انسان''، ''تیسری بھوک'' ''کیمیائی تناسل''، ''لیکن'' اور ''اکائی'' جیسے معیاری افسانے بھی تھے۔ پروفیسر فروغ احمد ''ذہنی زلزلے'' کے افسانوں پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''ان میں قصہ پن بھی ہے اور قصہ پن میں مقصدیت کا تیکھا پن بھی۔
> ''ذہنی زلزلے'' کے چودہ فن پاروں میں لادینیت اور الحاد، اشتراکیت اور قومیت، تضاد اور جمود پر جارحانہ حملے بھی ہیں۔ اور اعلیٰ انسانی قدروں سے محبت اور نفاق و فساد اور مادر پدر آزادی کی زائیدہ برکات سے کھلی کھلی بیزاری بھی''۔ ۸۴

نعیم صدیقی نے جدید اصلاحی افسانوی ادب کے لیے جدید ترین اسلوب اور تکنیک کو اپنانے میں بڑی مدد دی۔ انہوں نے ''ادب برائے ادب'' اور ''ادب برائے زندگی'' کے تیز تر دھاروں کو اپنے انقلابی رجحان کے رخ پر لگانے یا پھر انہی کے پیچ وخم سے طاقت حاصل کر کے ان پر ایک نئے تعمیری دھارے کو غالب کرنے کی کاوش کی۔ ان کے طنزیہ افسانوں کا دوسرا مجموعہ ''دفترِ بے معنی تھا''۔ اس مجموعے میں: ''جزیرۂ زندہ دلاں''، ''یہ ملا یہ مولوی''، ''ڈھمک ڈھم'' اور ''مسٹر کا موٹر'' بڑی معنی خیز اہمیت کے حامل ہیں۔ ذیل کی سطور میں نعیم صدیقی کے ایک افسانے کا تجزیہ کیا گیا ہے تاکہ ان کے افسانوی فن کا کچھ اندازہ کیا جا سکے۔

رفیدہ:

''رفیدہ''، نعیم صدیقی کا ایک اہم افسانہ ہے۔ یہ رفیدہ نامی ایک لڑکی کی کہانی ہے۔ اس لڑکی کا باپ عتیق الحق ایک ریٹائرڈ کرنل ہے۔ افسانے کا آغاز یوں ہوتا ہے۔

> ''رفیدہ صبح صبح مسجد میں آپہنچی اور ہوائی چپل باہر اتار کر اندر چلی آئی۔
> ادھر ادھر نظر ڈالنے کے بعد وہ سیدھی میری طرف چل پڑی۔ میں حیرانی سے دیکھتا رہا کہ یہ کیا قصہ ہے کہ رفیدہ اور مسجد اور میں، دراصل حج کرنے

کے بعد میں خواہی نخواہی حاجی مشہور ہو گیا۔ صبح کو ناشتے کے وقت تک میں کئی
سال تک روزانہ مسجد میں بیٹھ کر پہلے قران پڑھتا پھر کسی آیت کے متعلق کسی
تشریحی مضمون تفسیروں کی مدد سے لکھتا۔ تقریباً ایک بڑا صفحہ ہوتا جو ایک
روزانہ اخبار میں چھپتا اور میں اس کا معاوضہ نہیں لیتا تھا۔ اس طرح بہت
سے لوگ مجھے جاننے لگے۔ خصوصاً محلے میں تو بچہ بچہ بابا آفندی یا حاجی
آفندی کے لقب سے مجھے جانتا تھا۔ کبھی کبھار ایسا ہوتا کہ لوگ مجھے عالم یا
مولوی سمجھ کر کوئی مسئلہ پوچھنے میرے پاس آجاتے"۔ ۸۵

رفیدہ جو ایم۔اے۔تک تعلیم حاصل کر چکی ہے، حاجی آفندی کے پاس پہنچتی ہے۔ رفیدہ کا باپ عتیق الحق حاجی آفندی سے برادرانہ تعلقات رکھتا ہے۔ اور ان تعلقات کا پس منظر کچھ یوں ہے:

"کرنل عتیق کا واقعہ عجیب تھا۔ ایک اچھے شائستہ گھرانے میں اس کی
شادی کوئی پینتیس کی عمر میں ہوئی۔ دراصل کرنل وقت کی گاڑی سے پیچھے
رہ گیا تھا اور شادی کا سٹیشن کافی دور آگے واقع تھا۔ جس طرح قحط زدہ ترسی
ہوئی زمین میں بارش ہوتی ہے، وہی کیفیت کرنل کو نکاح کے وقت درپیش
تھی۔ کرنل کی بد قسمتی میں شراب کو بڑا دخل تھا۔ شراب اکیلی نہیں ہوتی بلکہ
بلاؤں کا ایک پورا طائفہ اس کے ساتھ ہوتا ہے۔۔۔ آدھی رات کو کرنل
صاحب نے جب دلہن کے کمرے میں قدم رکھا تو دلہن نے نشۂ شراب کا
عالم دیکھ کر صوفے سے اُٹھتے ہوئے کہا کہ "آئی کانٹ ویل کم یو، وائل
یو آر اِن وی گرپ آف لیکر!۔۔۔ دلہن یعنی رفیدہ کی ماں نے زور سے
کہا کہ "صبح ہونے تک شراب سے توبہ کر کے نہا کر نماز ادا کرو پھر مجھ سے
بات کرنا۔ ورنہ میں واپس چلی جاؤں گی"۔۔۔ پس اس صبح کے بعد سے
کرنل نے تمام لغویات کو یک قلم ترک کر دیا اور نماز اور قرآن کی طرف پوری
توجہ کر دی۔ کرنل کی اس میدان میں آدھی استاد اس کی بیوی تھی اور باقی
آدھی استادی میں کرتا"۔ ۸۶

رفیدہ حاجی آفندہ کے پاس اپنا ایک خواب لے کر آئی تھی۔ خواب یہ تھا کہ رفیدہ تہجد کی نماز پڑھ کر سو گئی اور روشنی سے بنا ہوا ایک محل دیکھتی ہے جس کا دروازہ اور چوکھٹ روشنی کی ہے۔ ہر روشنی کا رنگ جدا جدا ہے۔ چند مرد اور عورتیں لائن بنائے کھڑے ہیں اور باری باری ان میں سے ایک آگے بڑھ کر اس چوکھٹ کو چومتا ہے، اس پر سر رکھ دیتا ہے اور پھر اپنے دکھ درد کی بات کرتا ہے۔ رفیدہ پانچویں نمبر پر کھڑی ہے۔ فجر کی نماز کا وقت قریب ہے۔ آخر رفیدہ کی باری آجاتی ہے اس کا چہرہ اور پیشانی اس چوکھٹ پر ٹک جاتی ہے۔ اسے بڑا سکون ملتا ہے۔ اسے سمجھ نہیں آتی کہ کیا فریاد کرنی ہے؟ پھر رفیدہ کو یوں نظر آیا کہ اس کا خاوند اسے کانٹے چبھو رہا ہے۔۔۔ رفیدہ اپنا خواب سناتے ہوئے کہتی ہے:

> ''میرا شعور و وجدان یہی ہے کہ یہ خدا کی خاص جلوہ گاہ ہے میں کہتی ہوں کہ میرے ربِ عظیم! میں نے اپنے شوہر کے ازدواجی حقوق، حفاظتِ عزت و عصمت کے فرائض، حفاظتِ مال کے فرائض اور پرورشِ اولاد کی ذمہ داریاں بلا چون و چرا ادا کیں۔ مجھے نان نفقہ بھی صحیح ملا۔۔۔ مگر مجھے عزت نہیں ملی۔ مجھے بارہا ناجائز طور پر غصے کا ہدف بننا پڑا۔۔۔ مجھ پر ناجائز حکم چلائے گئے۔ میری انا یا عزت نفس کو کچوکے دیے گئے۔ میرے ماں باپ اور بہن بھائیوں کے موجود ہوتے ہوئے بعض اوقات ان کا احترام بھی نہیں کیا گیا۔ اب میں یہ عرض کرنا چاہتی ہوں کہ یا تو اس خاندانی اور تعلیم یافتہ آدمی کی آپ اصلاح فرما دیں یا مجھے دنیا سے اُٹھا لیں '' ۸۷۔ یہ کہہ کر رفیدہ خاموش ہو گئی۔

افسانے کا اختتام یوں ہوتا ہے کہ حاجی آفندی کہتا ہے:

> ''اس حیرت ناک اور غم انگیز واقعہ کی کیا توجیہہ کروں کہ رفیدہ کا سر معاً ایک طرف ڈھلک گیا اور وہ پہلو پر گر پڑی۔ اس کی روح پرواز کر چکی تھی! میں گریہ کے سمندر میں ڈوب کر رہ گیا۔ نہ جانے کب تک اس عالم میں رہا۔ مسجد میں موجود کسی بچے نے اس کے گھر اطلاع کر دی۔ کچھ حواس بجا ہوئے تو میں نے سارا واقعہ کہہ سنایا ہر طرف کہرام مچ گیا''۔ ۸۸

اس افسانے کا موضوع، مسائل، عقدے، عروج اور حل کے تار و پود بہت واضح طور پر اسلام کے متعین کردہ مطمحِ ہائے نظر کے مطابق بافت کئے گئے ہیں۔ افسانے کا معاشرتی پس منظر برصغیر میں تصوف کی اس روایت کا حامل ہے جس میں افراد کی زندگی پر خوابوں کے اثرات گہرے ہیں۔ مختصر یہ کہ زندگی کا جو خاکہ اور نصب العین نعیم صدیقی کے پیشِ نظر ہے اس کے افسانے اسی مقصدیت کو پیش کرتے ہیں اور اپنی فنی قدر و قیمت اور اثرات کو بھی برقرار رکھتے ہیں۔ نعیم صدیقی کی انہی کوششوں نے ماہر القادری جیسے پختہ مشق فنکاروں اور آسی ضیائی جیسے دقیقہ رس دانشوروں کے ذوقِ تخلیق کو مہمیز لگائی۔

ماہر القادری:

ماہر القادری افسانوی ادب میں رومانویت کے حوالے سے پہچانے جاتے ہیں۔ قیامِ پاکستان سے قبل چھپنے والے ان کے ناول اور افسانے رومانوی رجحان کے حامل ہیں۔ ان کے روایتی افسانے بھی شدتِ تاثر کے باعث اپنی الگ پہچان رکھتے ہیں۔ ماہر کے چند منتخب افسانے جو بیشتر "فاران" ہی میں چھپتے رہے ہیں، یہ ہیں: "بھکارن" اور "ہارتا چلا گیا" "خندق سے نیچے" "کورٹ مارشل" "ک، ت" وغیرہ۔ سادگی، اثر آفرینی اور پرکاری ان کے افسانوں کی نمایاں خصوصیت ہیں۔

ماہر کے کئی ناول اور افسانوی مجموعے شائع ہو کر عام ہوئے۔ مثلاً: انگڑائی (۱۹۳۶) طلسم حیات (۱۹۳۷) محبت بھرے خطوط (۱۹۴۱) حسن و شباب (۱۹۴۹) پیمانے (۱۹۴۶) نگینے (۱۹۵۲) چھ افسانوی مجموعے ہیں۔

اور تین ناول: ۱۔ جب میں جوان تھی (۱۹۴۲ء) ۲۔ کردار (۱۹۴۲ء) ۳۔ کانچی ہاؤس (۱۹۴۶ء)

فروغ احمد نے ماہر القادری کے افسانوں کے متعلق لکھا ہے:

"اہلِ زبان و ادب کے لیے ان میں بہت کچھ افادیت کے پہلو اور "تہذیب الاخلاق کے قرینے موجود ہیں۔ جن سے ہم لوگ صرفِ نظر نہیں کر سکتے"۔ 89

اسعد گیلانی:

اسلامی ادب کے افسانہ نگاروں میں اسعد گیلانی اپنے زورِ تخیل، انشاء پردازی مقصدیت کی گہری چھاپ کی وجہ سے سب سے نمایاں ہیں۔ اسعد گیلانی اسلامی ادب کی تحریک کے وابستگان میں خالص تحریکی قلم کار ہیں۔ ان کے افسانوں کا ابتدائی مجموعہ پچاس کے عشرے میں "تصویریں" کے نام سے شائع ہوا۔ اس کے بعد "انتظار" کے نام سے ان کا افسانوی مجموعہ شائع ہوا۔ ۱۹۶۸ء میں ان کے سابقہ تحریکی فن پاروں کا ایک انتخاب "چاند کا سلام" کے نام سے شائع ہوا۔ ۷۸ء میں "چمنِ آرزو" کے نام سے ان کا افسانوی مجموعہ نئے نقوش اور نئے انداز لیے ہوئے چھپا۔ "آدم کے تین بیٹے" کے عنوان سے ان کے بعض تمثیلی Allegorical افسانے شائع ہوئے۔ علاوہ ازیں "ایک عورت دو ملک" اور "حکایتِ جنوں" کے عنوان سے بھی ان کے افسانوی مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔

اسعد گیلانی کے یہاں طنز نہیں بلکہ کھلے کھلے وار ہیں جن کا نشانہ کبھی خطا نہیں ہوتا۔ اسعد گیلانی شاہکار افسانوں میں: "مونچھیں، ایک عورت دو ملک، روشنی اور سائے، پتھر اور پرند، لاشوں کا شہر، گریز پا، اور "مینا چھی کا مندر" شامل ہیں۔ ان کے جارحانہ افسانوں میں: "ایک بہتر اشتراکی"، "اسلم مر گیا" اور "کارزارِ حیات" خاصے کی چیزیں ہیں۔

اسعد گیلانی، حلقۂ ادبِ اسلامی پاکستان کے ناظم بھی تھے اور ان کی ادارت میں "جہانِ نو" (کراچی) نکل رہا تھا۔ "جہانِ نو" نے ۱۹۵۰ء میں پہلا افسانہ نمبر خاص اہتمام سے شائع کیا۔ یہ نمبر اسلامی ادب کے مخالف ادیبوں کے لیے ایک دھماکہ ثابت ہوا۔ اس افسانہ نمبر کے متعلق فروغ احمد کی یہ رائے درست ہے کہ:

> "اس نے یہ ثابت کر دیا کہ اسلامی ادب کے فن کار محض مقالہ نگاری اور شاعری ہی نہیں کر سکتے بلکہ اچھے سے اچھے مختصر افسانے بھی لکھ سکتے ہیں۔
> وہ جدید مختصر افسانہ کی بے راہ رویوں پر قابو پا کر اس صنف کی زلفِ برہم کو سنوار بھی سکتے ہیں"۔ ۹۰

اسعد گیلانی نے سادہ اور سلیس نثری اسلوب میں افسانے لکھے۔ انہیں فلسفہ طرازی نہیں آتی۔ ان کے افسانوں میں استعاروں، علامتوں، اور مبہم اشاروں میں باتیں نہیں بلکہ سیدھے

سادے انداز میں بامقصد کہانی ہوتی ہے۔ وہ ایک باشعور اور وسیع النظر فن کار ہیں۔ انہوں اپنے افسانوں کے ذریعے سماج کے رستے ہوئے زخموں میں اپنا نشترِ فکر اتار دیا ہے اور فاسد مواد کو پھوڑ بہایا ہے۔ اس طرح انہوں نے ایک صحت مند نظامِ معاشرت کے لیے راہ ہموار کی ہے۔ ان کے افسانہ ''کمیں'' کا ایک اقتباس دیکھیے :

> ''جب سے نیا جا گاؤں کی طرف سے ڈنڈے کے زور سے ممبر منتخب ہوا تھا نقشہ ہی مختلف تھا۔ ویسے تو چودھری نیاز علی کی دستبرد سے پہلے بھی کسی کی آبرو محفوظ نہ تھی لیکن اب تو اس سانپ کے پر نکل آئے تھے۔ جس کے پاس علاقہ کا تھانیدار آ کر ٹھہرے، جس کی سفارش سے کوئی ملزم تھانے کی مار سے بچ جائے اور کوئی مار کھا جائے، اس کے اثر و رسوخ کی بھلا کوئی حد ہو سکتی ہے۔ چودھری نیاز علی بلاشبہ پہلے بستہ (ب) میں رہا تھا۔ ناجائز اسلحہ رکھنے میں کئی بار پکڑا گیا تھا۔ لیکن یہ سب ابتدائے عشق کی باتیں تھیں جب اس کا فن ابھی کچا تھا اور پولیس کے ساتھ اس کا یارانہ ابھی پختہ نہ ہوا تھا۔ پہلے پہل اسے گمان تھا کہ جب سارا علاقہ اس سے خم کھاتا ہے اور وہ اپنے زور بازو سے کماتا اور ڈنڈے کے زور سے مونچھیں اونچی رکھتا ہے تو اس کی کمائی میں پولیس کا کیا حصہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کچھ عرصہ وہ بے پروا رہا اور علاقے کے غریبوں، مسکینوں، ضعیفوں اور کمزور لوگوں پر ہاتھ صاف کرتا رہا۔ لیکن جب چند ایک بار پولیس نے بھی اس پر ہاتھ صاف کیے تو اس پر چودہ طبق روشن ہو گئے''۔ 91

افسانے میں طنز اور فکری عناصر کی پیش کش ایک مشکل مسئلہ ہے، جسے اسعد گیلانی نے بڑی خوبی سے برتا اور اپنایا ہے۔ ان کے سامنے ایک اعلیٰ نصب العین ہے جسے وہ روشن قندیل سمجھتے ہیں۔ اس نصب العین کے ساتھ ان کے لطیف ترین احساسات اور شدید ترین جذبات وابستہ ہو گئے ہیں۔ چنانچہ زندگی کے کسی بھی مرحلے پر اس نصب العین پر زد پڑتی ہو تو اسعد گیلانی کے احساسات اور جذبات برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ اور وہ بڑی مستعدی سے انہیں ایک افسانے میں پیش کر دیتے ہیں۔ ان کے افسانے ''فراری'' کا ایک اقتباس دیکھیے :

''ایک رات جب آندھی، بارش اور جھکڑ تھا، جیل سے پانچ قیدی فرار ہو گئے، ان میں عبدالرشید بھی تھا۔ اس برزخ میں عبدالرشید نے پورا ڈیڑھ سال نیم فاقہ کی حالت میں کاٹا تھا۔ پھر اسے سزا سنائی دی گئی۔ پورے تین سال قید اس کی توقع کے بالکل خلاف تھی۔ اس کا خیال تھا کہ بس پولیس کے حقوق ادا نہ کر سکنے کے چکر میں مبتلا ہو کر یہاں پہنچ گیا تھا۔ بہر حال اب وہ اپنی تاریخی قید کے بھی دو سال کاٹ چکا تھا۔ لیکن اس کے لیے سب سے بڑی عذاب جیل کا کھانا تھا جو صبح دس بجے ملتا اور شام کو چار بجے۔ پھر جیل کی دال میں معلوم نہیں وہ کونسی سیاہی گھولتے تھے کہ وہ کسی قدیم جوہڑ کی تہہ میں متعفن کیچڑ کی طرح سیاہ، مکروہ اور لیس دار ہوتی تھی، اور کبھی کبھی ایسی پانی کی مانند کہ دانا ڈھونڈنے کے لیے جستجو کرنی پڑے۔ سنتے ہیں ہفتہ میں ایک بار گوشت کے نام کی چیز بھی دی جاتی تھی جو بارش کے پانی کی مانند علیحدہ پھیکا نمکین شوربا ہوتا جس کے قریب سے بھی تیل یا ڈالڈا نہیں گزارا جاتا تھا۔ بوٹیاں ایسے چھیچھڑے ہوتیں کہ دس بار بھی پکا پکا کر آئندہ کے لیے خشک کر لیا جائے تو وہ گلنے کا نام نہ لیں۔ روٹی امریکن آٹے کی جس میں سے ایک بار میدہ پھر سوجی نکالنے کے بعد پتہ نہیں چھان بورا پرانی روٹیوں اور مٹی اور ریت کے کیسے کیسے حیاتین ملا کر اسے تیار کیا جاتا تھا کہ جب پیٹ میں جاتی تو جیسے پتھر کی سل پیٹ میں رکھ دی جاتی تھی''۔ ۹۲

اسعد گیلانی کے ہاں مشاہدے کی گہرائی اور زندگی کے بے ہنگم پن اور سماج کی خامیوں پر طنز نمایاں ہے۔ وہ ماحول کی کثافتوں کو ایک خاص نظریۂ حیات کی روشنی میں دور کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اپنے نشترِ طنز کی جراحتوں کے بعد مثبت اور تعمیری اقدار کا مرحم رکھتے ہیں اور یہی ان کا سرمایۂ امتیاز ہے۔

محمود فاروقی:

محمود فاروقی ''اسلامی ادب'' کی تحریک کے ایک اہم ادیب اور افسانہ نگار تھے جن کی غیر متزلزل وفاداری اسلامی نظریۂ حیات کے ساتھ تھی۔ قیامِ پاکستان کے قریبی زمانے میں ''اسلامی ادب'' کی اصطلاح نہ صرف نامانوس تھی بلکہ ترقی پسند ادیبوں کے طنز واستہزا کا ہدف بھی تھی۔ ترقی پسند ادیبوں نے یہ ماننے سے انکار کردیا تھا کہ زندگی کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر سے ہٹ کر بھی کوئی نظریہ اپنے ادبی اظہار کا حق رکھتا ہے۔ یہ رویہ صرف ''نقوش'' کی بحث تک محدود نہیں تھا بلکہ اس پوری ادبی فضا کا تھا جس پر ترقی پسند فکر چھائی ہوئی تھی۔ ایسی فضا میں ''اسلامی ادب'' کی بات کرنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ اسلامی نظریۂ حیات بھی تخلیقی ادب کی اساس بن سکتا ہے، ایک طرح سے یہ ادبی چیلنج قبول کرنا تھا۔ اگرچہ علامہ اقبال کے اثرات اس وقت کی شعری فضا میں موجود تھے، لیکن افسانوں کی دنیا میں ترقی پسند ادیبوں کا سکہ ہی چلتا تھا۔ اس فضا میں جن اسلامی ادیبوں نے افسانہ نگاری کا یہ چیلنج قبول کیا اور نئے انداز کے افسانے پیش کیے، ان میں محمود فاروقی بلاشبہ اہمیت کے حامل ہیں۔ افسانہ نگاری اس کی ادبی زندگی کی سب سے بڑی پہچان تھی۔

محمود فاروقی کے افسانے مختلف ادبی جرائد میں چھپتے رہے۔ تاہم وہ اپنا افسانوی مجموعہ شائع نہ کرسکے جوان کے فکروفن کا نمائندہ ہوتا ہے۔ فاروقی نے اپنے افسانوی سفر میں ''ذہنی مجرم'' ''بساطی باڑہ'' ''شاشن ری'' ''امرت رس'' ''پریمی'' اور اس طرح کے کئی افسانے تخلق کیے جو اُردو کے بہترین افسانوں میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

محمود فاروقی کے افسانوں کا ایک اہم موضوع نیکی اور بدی کی کش مکش ہے۔ یہ اس کے کئی اہم افسانوں کا تھیم ہے۔ ''بساطی باڑہ'' ''تاباں کی زندگی کا ایک ورق'' ''پڑاؤ'' اور ''ٹیلی فون کال'' وہ افسانے ہیں جو اس تھیم کے گرد گھومتے ہیں۔ وہ اپنی تحریروں کے ذریعے زندگی کی اعلیٰ اقدار کو پیش کرتے رہے۔ وہ ایک مقصدی ادیب تھے اور ان کے افسانے اسلام کی بنیادی صداقتوں کے آئینہ دار تھے۔ محمود فاروقی ایک ایسے اسلام پسند افسانہ نگار تھے، جسے نہ صرف یہ کہ مروجہ اسلوب میں افسانہ لکھنا آتا تھا بلکہ جسے اپنا پیغام بھی فنکارانہ انداز میں قاری تک پہنچانا آتا تھا۔

''ذہنی مجرم''

محمود فاروقی کا ایک اہم اور نمائندہ افسانہ ''ذہنی مجرم'' ہے یہ مفیلاں سوفونامی وکیل کی کہانی

ہے، جو اگرچہ قتل کے مقدمات کا نامی گرامی وکیل ہے، لیکن خود ذہنی مریض ہے۔ اور جسے ذہنی طور پر لوگوں کے قتل کر کے خوشی اور انبساط محسوس ہوتا ہے۔ لیکن اس کارضا کارانہ اقرارِ جرم اسے کسی دنیاوی عدالت سے سزا نہیں دلوا سکا۔ افسانے کے مرکزی کردار مفیلاں سوفو کو فاروقی نے نہایت مہارت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ نورالعین نوید نے اس افسانے پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے :

> ''یہ افسانہ انسانی قانون کی حدود اور خدا کے عالم الغیب ہونے اور آخرت کے فیصلہ کن عنصر ہونے کا عقیدہ جس طرح ذہن میں راسخ کرتا ہے، وہ اس افسانے کو اسلامی ادب کے افسانوں میں ایک نمایاں حیثیت عطا کرتا ہے''۔ ۹۳

محمود فاروقی کے افسانے اپنے اسلوب، کردار نگاری، کہانی پن اور مقصدیت کے فن کارانہ امتزاج کی وجہ سے بہترین افسانوں میں شمار کیے جا سکتے ہیں۔ فاروقی نے اپنے افسانوں کی تفہیم واضح کرنے کے لیے کردار بہت محنت سے تراشے ہیں۔ مثلاً وہ ''ذہنی مجرم'' کا مفیلاں سوفو، ''بساطی باڑہ'' کا بروکر، ''ایک ورق'' کی تاباں، ''پڑاؤ'' کا ماما کرن ''امرت رس'' کا بھیم راؤ، ٹیلی فون کال، کا ''جمال'' ان سب کرداروں کو تراشنے میں فاروقی نے اپنی بہترین تخلیقی صلاحیتوں کا استعمال کیا ہے۔ انہوں نے مختلف حالات میں کرداروں کی نفسیاتی کش مکش کو نہایت درجہ کامیاب طریقے سے بیان کیا ہے۔ ان کے افسانوں میں کرداروں کی نفسیاتی کش مکش ان عناصر کے عمل اور ردعمل کی وجہ سے نتیجہ خیز ہوتی ہے، جس کے لیے فاروقی نے پہلے ہی نفسیاتی اسباب اور فضا مہیا کی ہوتی ہے۔

''بساطی باڑہ''

اس افسانے میں فاروقی نے دو کرداروں کو آمنے سامنے رکھ کر نفسیاتی کش مکش پیدا کی ہے۔ اس افسانے کا مرکزی کردار ایک بروکر ہے جو شام کو بساطی باڑہ سے چلا جاتا ہے اور اپنے کالے دھندوں میں مصروف رہ کر صبح وقت جب بساطی باڑہ میں داخل ہوتا ہے تو اسے آٹھ سالہ معصوم بچی ''نورا'' دکھائی دیتی ہے، جس کے چہرے کی معصومیت ہی اسے اپنے کردار کے گھٹیا پن کا احساس دلاتی ہے۔ اس طرح اس میں وہ نفسیاتی کش مکش پیدا ہوتی ہے جو ایک طرف بچی کی معصومیت کی وجہ سے محبت کے جذبات پیدا کرتی ہے اور دوسری طرف اس کا وجود اسے اپنے پیشے کی راہ میں حائل

ایک نفسیاتی رکاوٹ محسوس ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے راہ سے ہٹانے کے لیے وہ اسے قتل کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن جب رات کے آخری پہر وہ اس نیت سے اس کے کمرے میں داخل ہوتا ہے تو :

''دفعتاً کھلے دریچے سے رات کے آخری سمے میں طلوع ہونے والے چاند کی ایک ہلکی سی کرن اندر داخل ہوئی اور کمرے میں مدہم روشنی پھیل گئی۔ چاند کی کرن، بڑھتے بڑھتے نورا کے پائیں کی جانب پھیلے ہوئے ننھے ننھے ہاتھوں پر پڑی۔ اس کی نظر جونہی ان کھلی ہوئی سفید ہتھیلیوں پر پڑی ۔۔۔ اس کے ہاتھ ایک فوری ابھرتے ہوئے جذبے کے اثر سے رک گئے اور وہ مبہوت ہو کر ننھے ننھے ہاتھوں کو دیکھنے لگا۔ ان کے مقابلہ میں اس کو اپنے درشت کھردرے ہاتھ نہایت ہی حقیر معلوم ہونے لگے''۔

۹۴

نورا کی معصومیت کا اس پر اتنا شدید ردعمل ہوتا ہے کہ وہ اس کے کمرے سے چپکے سے نکل آتا ہے اور آتے آتے مٹی کے اس سکورے کو لات مارتا ہے جس میں نورا کا کتا پانی پیتا ہے اور وہ سکورا چٹاخ سے ٹوٹ کر بکھر جاتا ہے۔ یہ سکورا علامتی طور پر اس خراب کردار کی نمائندگی کرتا ہے جسے اس بروکر کے ذہن نے اب رد کر دیا ہے۔ نورالعین نوید کا اس افسانے کے متعلق یہ تنقیدی محاکمہ درست ہے کہ:

''اس افسانے میں فاروقی نے منٹو کی طرح معاشرہ کا ایک خراب کردار ہی منتخب کیا۔ لیکن اس کش مکش میں اس کردار کا فیصلہ نیکی کے حق میں رہا۔''

۹۵

بلاشبہ ''بساطی باڑہ'' کا یہ کردار فن کارانہ چابک دستی کے لحاظ سے منٹو کی کردار نگاری کا ہم پلہ نظر آتا ہے۔ منٹو نے اپنے بلند پایہ افسانوں میں عظمتِ کردار کے جو نمونے پیش کیے ہیں، انہی کا ایک نقش ہمیں ''بساطی باڑہ'' میں نظر آتا ہے۔

کرداروں کی طرح فاروقی نے اپنے افسانوں کی فضا بنانے میں بھی بہت محنت کی ہے۔ اس کے مختلف افسانے مختلف ماحول اور پس منظر میں لکھے گئے لیکن اس کا ہر کردار اپنے ماحول کا فطری جز محسوس ہوتا ہے۔ فاروقی کے افسانے زیادہ تر بیانیہ انداز میں لکھے گیے۔ ان کی کہانیوں میں تجسس

کا عنصر کہانی کی دلچسپی کو اختتام تک برقرار رکھتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کے افسانے تکنیک میں بہت متنوع نہ ہونے کے باوجود یکسانیت کا شکار نہیں ہیں۔

محمود فاروقی کے افسانے تعداد میں کم ضرور ہیں مگر وہ ان کی افسانہ نگاری کی غیر معمولی صلاحیتوں کے آئینہ دار ہیں، اور معیار کے اعتبار سے درجہ اول کے ہیں۔وہ صاحب طرز اور ہمہ جہت نثر نگار تھے۔اسلوب کا جادو، فنی چابکدستی اور فکری عظمت کے امتزاج نے ان کی تحریر کو متاثر کرنے کی صلاحیت بخش دی ہے۔ان کا پیغام افسانوں کے متن میں نہیں بلکہ بین السطور میں ہوتا ہے۔ان کے افسانے پڑھ کر انسانی فطرت میں نیکی قبول کرنے کی صلاحیت پر اعتماد بڑھ جاتا ہے۔

جیلانی۔بی۔اے:

جیلانی بی۔اے (متوفی ۱۸ جنوری ۱۹۹۰ء) کا اولین افسانوی مجموعہ "اذان اور دوسرے افسانے" ۱۹۵۴ء میں مکتبہ "چراغِ راہ" کراچی کے زیر اہتمام شائع ہوا۔یہ مجموعہ کل ۱۵ (پندرہ) افسانوں پر مشتمل تھا، جن میں: "احوبہ" "موت کب آتی ہے"، "ایک دن" اور "تحریک" جیسے لافانی افسانے شامل تھے۔اس مجموعے کے بعد بھی جیلانی نے متعدد شاہکار افسانے تخلیق کیے۔ جیلانی کا ایک طویل افسانہ "بلعم بن بعور" "چراغِ راہ" کراچی کی اشاعت خاص ۱۹۵۳ء میں چھپا۔اس کے متعلق حفیظ الرحمٰن احسن کی رائے یہ ہے کہ :

> "افسانہ "بلعم بن بعور"۔۔۔نہ صرف اردو کے چند عظیم افسانوں میں شمار ہونے کے لائق ہے بلکہ اسے عالمی ادب کے درجہ اول کے افسانوں میں شمار کیا جاسکتا ہے"۔ ۹۶

جیلانی بی۔اے۔کا دوسرا افسانوی مجموعہ "ایک مسافر وادیِ دل میں" کے نام سے اکتوبر ۱۹۹۴ء میں، لاہور سے شائع ہوا، جس میں ۱۸ افسانے شامل ہیں۔جیلانی کے کرداروں میں دیہاتی کردار خاص طور سے نمایاں ہیں۔وہ کہانی کو پلاٹ کے لحاظ سے پرپیچ نہیں بناتے اور نہ کہانی کو بے مقصد چھوڑتے ہیں۔وہ مقصدیت اور حکیمانہ نکات کو فنی امتزاج کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔جیلانی کے اہم اور نمائندہ افسانوں میں: "بلعم بن بعور"، "دیوار کے اس پار"، "خاص آدمی"،

"چارلس ڈبلیو۔ کا کیس"، "پکا ہوا پھل"، "فضل کریم"، "انتخاب"، "اینونی مس انڈیا" شمار کیے جا سکتے ہیں۔ ذیل کی سطور میں جیلانی کے ایک افسانے کا تجزیہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ اس کے فنی مقام و مرتبہ کا تعین کیا جا سکے۔

بعلم بن بعور:

جیلانی کا یہ افسانہ اُردو کے چند بڑے افسانوں میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ یہ افسانہ پہلی مرتبہ "چراغِ راہ" کراچی میں چھپا اور نعیم صدیقی نے اسے ایک عظیم افسانہ قرار دیا۔ ۹۷ بعلم بن بعور ایک کردار ہے جو خیر کی راہ پر چلتے چلتے شر کی راہ پر پڑ جاتا ہے۔ جیلانی نے بعلم کی تغیر پسند طبیعت کی بے چینی اور ظاہر و باطن کی کشمکش کا نقشہ بڑی مہارت اور نفاست سے کھینچا ہے۔ افسانہ نگار نے بعلم کی قلبِ ماہیت کے واقعہ میں نفسیاتی و اخلاقی حکمت کو پورے فنی رچاؤ کے ساتھ پیش کیا ہے۔

افسانے کا تھیم سورۃ الاعراف کی آیت نمبر ۱۷۴ سے لیا گیا ہے۔ افسانے کا مرکزی کردار بعلم ایک بزرگ راہب ہے۔ بنی اسرائیل جب موآب کے میدانوں میں خیمہ زن ہوئے تو موآب کے شاہ بعلک نے بعلم کو بلوا بھیجا کہ وہ اس کے دشمنوں کے لیے بددعا کرے۔ جب بعلم نے حیل و حجت کی تو بعلک نے بیش بہا انعامات اور منصب بلند کا لالچ دیا اور وہ متزلزل ہو گیا۔ بعلم خچر پر سوار ہو کر شاہ بعلک کے پاس پہنچ گیا۔ جہاں کل رؤسائے قوم جمع تھے۔ ایک قربان گاہ تیار کی گئی اور اس پر بے شمار بیل اور مینڈھے بھینٹ چڑھائے گئے۔ لیکن جب بعلم بددعا کرنے کے لیے کھڑا ہوا تو اس کے منہ سے بے اختیار بنی اسرائیل کے حق میں کلماتِ خیر نکل گئے۔ اس کے بعد دوسری قربان گاہ تیار کی گئی۔ لیکن یہاں بھی بعلم کی زبان سے بنی اسرائیل کے حق میں کلماتِ خیر ہی نکلے۔ پھر تیسری بار بھی ایسا ہی ہوا۔ اس پر بعلک کی آتشِ غضب بھڑک اُٹھی۔ اس نے بعلم سے کہا: "میں نے تجھے اپنے دشمنوں کے لیے بددعا کرنے کے لیے بلایا تھا لیکن تو نے ان کے حق میں تین بار دعائے خیر کہہ دی۔ اب تو یہاں سے نکل جا۔ میں تجھے عزت اور منصب بلند عطا کرنا چاہتا تھا، لیکن خداوند نہیں چاہتا کہ تجھے عزت اور منصب ملے"۔ اس طرح بعلم بغیر انعام پائے لوٹ گیا۔

جیلانی، شاہ عبدالقادرؒ کے حوالے سے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ بعلم اپنے علمِ حق کو اپنی حرص کے تابع کرنا چاہتا تھا، لیکن ایسا کرنے میں ناکام رہا۔ وہ حقیقت سے آگاہ تھا، لیکن نفس سے مغلوب ہوا تو اس کی حالت ہانپتے کتے کی سی ہوگئی۔ اس مثال کے ساتھ ہمیشہ یہ سوال ابھرتا ہے کہ ایک پختہ سیرت راہب کیونکر باطل کی مدد کے لیے تیار ہوگیا؟ ایک زاہد مرتاض کیونکر خدا سے منحرف ہوکر بندہ مفلس بن گیا؟ ایک شخص ایک راہ پر مدت العمر گامزن رہے، پھر ایک روز اچانک سمتِ مخالف کی راہ پر پایا جائے، یہ کیسے ہوسکتا ہے؟۔ جیلانی بی۔اے کے الفاظ میں:

"میرے خیال میں اس کی دو ہی توجیہیں ممکن ہیں۔ یا تو یہ کہ فطرت انسانی میں تدریجی نشو کا کوئی قانون ہی نہیں ہے، یہاں جو کچھ ہوتا ہے انقلاب سے ہوتا ہے۔ یا پھر وہ شخص اس راہ ہی پر نہ چل رہا تھا، وہ بظاہر اس راہ پر کھڑا نظر آتا تھا۔ حقیقت میں وہ سمت مخالف ہی کا مسافر تھا۔ کم از کم مجھ کو دوسری توجیہہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔۔۔۔ اس لیے کہ میں نے بیج کو ایک رات میں تناور درخت بنتے نہیں دیکھا" ۹۸

جیلانی کے اس افسانے کے متعلق پروفیسر فروغ احمد نے لکھا ہے:

"اس کی خاص بات یہ ہے کہ انسان خواہ "عہد نامۂ عتیق" کا انسان ہو، خواہ جوہری عہد کا، اس کی ضلالت اور ہدایت کے اصول نہیں بدلتے"۔ ۹۹

فروغ احمد نے محمود فاروقی اور جیلانی بی۔اے۔ کے افسانوں کا فکری وفنی تقابل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"محمود فاروقی اور جیلانی بی۔اے۔ دونوں کی فنی پختگی کے باوجود ان کے افسانوی ماحول اس لحاظ سے مختلف معلوم ہوتے ہیں کہ اول الذکر کا زیادہ زور فکر و تخیل پر اور ثانی الذکر کا زیادہ زور زندگی کے برتاؤ Behaviour پر رہتا ہے۔ ان دونوں کا فرق ہمیں شیلی اور کیٹس کے فرق کو یاد دلاتا ہے" ۱۰۰

مختصر یہ کہ جیلانی کے افسانوں میں ہمیں زندگی کی ٹھوس حسیت کا سراغ ملتا ہے۔ وہ تحریکِ ادبِ اسلامی کے ایک پختہ فکر اور محکم فن افسانہ نویس ہیں۔ ان کے ہاں روسی اور فرانسیسی ادب کا

مطالعہ، مولانا مودودی اور علامہ اقبال کے افکار، دیہاتی زندگی کے سادہ و پر خلوص رویے اور جدید تہذیب کے پیچیدہ اور باریک نکات کا ایک حسین امتزاج ملتا ہے۔ جیلانی کسی مغربی ادیب کی تقلید نہیں کرتا بقول نعیم صدیقی: ''وہ اُگلی ہوئی کہانیوں کو ازسرِ نو منہ میں لے کر اپنے کارنامے کی حیثیت سے نہیں سناتا'' ۱۰۱

جیلانی کے افسانوں میں فکر و نظر کی گہرائی، جذبہ و احساس کی نزاکتیں، دانش و حکمت کی بلند پروازیاں بھی ملتی ہیں، مگر ان کے کردار زمینی حوادث و حقائق کے دائرے میں عمل کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

قیصر قصری:

قیصر قصری اسلامی ادب کے افسانہ نگاروں میں خاصی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے افسانوں کی سب سے بڑی خوبی ان کا نظریاتی سطح پر مکمل ہونا اور فن کارانہ اعتبار سے کہانی کا پر کشش اور جان دار ہونا ہے۔ ان کے نمائندہ اور شاہکار افسانوں میں: 'ہرڈنکی ھس بینڈ، بوڑھا چیل، مقدس زخم، برقِ آگہی، اور ''واپسی'' شمار کیے جا سکتے ہیں۔ مثبت نظریاتی سوچ کے مشکل معیار پر افسانہ لکھنے والوں میں قیصر و قصری سب سے منفرد اور ممتاز ہیں۔ انہوں نے نظریاتی سچائیوں کو فنی باریکیوں میں سمونے کا کمال حاصل کر لیا تھا۔

قیصر قصری کی لافانی کہانیوں میں شاید سب سے زیادہ غیر معمولی افسانہ ''واپسی'' ہے۔ اس افسانے کا موضوع عرب علاقوں پر یہودیوں کا غاصبانہ قبضہ ہے، جسے دریائے اردن کے مغربی کنارے سے مشرقی کنارے کی طرف جانے والے ایک اردنی عرب مسلمان کی ذہنی رو کے حوالے سے پیش کیا گیا ہے۔ پروفیسر نثار زبیری نے اس افسانے کے تاثر کے متعلق لکھا ہے کہ:

> ''عام طور پر نظموں کا تاثر گہرا اور شدید ہوتا ہے لیکن قیصر صاحب کے اس افسانے کا تاثر کسی بھی نظم سے گہرا اور بھرپور ہے'' ۱۰۲

ابوالخطیب:

ابوالخطیب اسلامی ادب کی تحریک کے افسانہ نگاروں میں بطورِ خاص قابلِ ذکر ہیں۔ ان کے افسانوں میں: ''جب وحشت کا جگر چیرا''، محبت کا ایک روپ، کب تک سحر نہ ہوگی، ترکِ محبت

کے باوجود، پرنور اندھیرا، سحر سے پہلے، اور ''اندھیری رات میں ستاروں کا شہر'' خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

آثم میرزا:

آثم میرزا، تحریکِ ادبِ اسلامی کے اولین افسانہ نگاروں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے افسانے ملک کے تقریباً تمام معیاری ادبی رسالوں میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ ماہنامہ ''سیارہ'' (لاہور) میں شائع شدہ افسانے: ''تاریک روشن چہرے''، ''کھلونے اور روشنی''، ''گھر ہونے تک''، ''بے بال وپر''، ''سانولی شام کی خوشبو'' اور ''آئینے کا عکس'' آثم مرزا کے اچھے معیاری افسانے ہیں۔ ان کے ہاں نظریہ اور فن کا حسین امتزاج موجود ہے۔

سید نظر زیدی:

سید نظر زیدی ہمہ جہتی حیثیت کے مالک ہیں۔ وہ ناول نگار بھی ہیں، افسانہ نگار، شاعر اور بچوں کے ادیب بھی۔ ''سیارہ'' لاہور میں چھپنے والے ان کے افسانوں میں ''زمین و آسمان کے رشتے''، ''چھٹی کا دن'' اور ''اندر کا آدمی'' بالخصوص قابلِ قدر ہیں۔ اسلامی ادب کی تحریک کے افسانہ نگاروں کا جائزہ سید نظر زیدی کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں کے نہایت دلچسپ اور جاندار افسانے'' جہانِ نو'' ''چراغِ راہ'' ''سیارہ'' ''مشیر'' ''بتول'' اور دیگر ادبی پرچوں کی فائلوں میں بکھرے پڑے ہیں۔ ان افسانوں کو یکجا کیا جائے تو زندگی سے بھرپور ایک جیتا جاگتا مرقع تیار ہو سکتا ہے۔ ان افسانہ نگاروں نے ماحول کردار اور صورت واقعہ کے امتزاج سے ایسے عمدہ افسانے تخلیق کیے ہیں جن کی انفرادیت کو پہچانا جا سکتا ہے۔ بالخصوص قیصر قصری، جیلانی محمود فاروقی، اور ابوالخطیب کے ہاں کہانی تخلیق کرنے کا رجحان فطری نظر آتا ہے۔ اسلامی تحریک کے افسانہ نگاروں میں فضل من اللہ۔ آثم میرزا اور لالۂ صحرائی بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ ڈاکٹر انور سدید کا اسلامی ادب کے افسانے پر اعتراض یہ ہے کہ:

''تحریکِ اسلامی کے افسانہ نگاروں نے اسلامی قدروں کے امتیازی نقوش

نمایاں کرنے کی بہ نسبت صداقت کی قدروں کو نمایاں کیا۔۔۔اس تحریک کا
داخلی مزاج مجموعی طور پر افسانے کی تخلیق کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا
چنانچہ اس تحریک نے اردو افسانے میں کوئی قابلِ ذکر اضافہ نہیں کیا‘‘ ۱۰۳

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں نے افسانوں کا ایک انبار لگایا ہے۔اس میں شبہ نہیں کہ اسلامی ادب کی تحریک ایک خاص مقصدیت کو لے کر اٹھی اور اس نے قارئین کو ایک ٹھوس اور مثبت نقطۂ نظر دیا۔اس تحریک نے افسانے کو دل بہلانے کا ذریعہ نہیں سمجھا، بلکہ اس صنفِ ادب کو انسان کے ضمیر کی آواز بنا دیا ہے۔اس تحریک نے اردو افسانے کو رومانس، جنسیت زدگی، بے لبادہ حقیقت نگاری اور لایعنیت سے بچا کر زندہ صداقتوں کا ترجمان بنایا ہے۔ اسلامی تحریک کے ادیبوں نے سورۂ والعصر کو بالخصوص پیشِ نظر رکھا یعنی: حق کی نصیحت، صبر کی تلقین اور نیک اعمال کی ترغیب۔اس طرح عصرِ رواں سے گہرے تعلق کی بنا پر صنفِ افسانہ شاعری سے بھی زیادہ اسلامی ادبیات کے مزاج اور مقاصد سے ہم آہنگ ہے اور ادب کی ہر تعریف اور معیار پر اسلامی ادب کا افسانہ پورا اترتا ہے۔

اسلامی ادب کے افسانہ نگاروں میں بالعموم پلاٹ سے زیادہ جھکاؤ کردار نگاری کی طرف ہے۔اور اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خود اسلام کے نزدیک معاشرے میں بنیادی اہمیت مجرد افکار، معاشی، معاشرتی عوامل اور سیاسی حالات سے زیادہ انسان کی ہے۔یہاں انسان کی خرابی کی ذمہ داری خارجی عمل پر نہیں ہے بلکہ خارجی حالات کے بگاڑ کی ذمہ داری انسان پر ہے۔اس لیے زور ’’صالح انسان‘‘ کے تصور پر دیا جاتا ہے تا کہ انسان کے ذہنی انقلاب سے ایک معاشرتی انقلاب فطری نتیجے کے طور پر عمل میں آسکے۔اس لیے اسلامی ادب کے افسانہ نگاروں کے ہاں اخلاقی انحطاط میں مبتلا انسانوں کی پیش کش کے بجائے اسلامی فکر سے مطابقت رکھنے والے انسانوں کی تلاش اور جستجو بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں نے اپنے افسانوں میں قاری پر صحت مند اثرات ڈالنے کے لیے اپنے گردوپیش کے مائل بہ انحطاط انسانوں میں بھی بھلائی کے پہلو تلاش کیے اور انہیں اجاگر کیا ہے۔انسانی سرشت میں خیر و معصومیت ہر مقام اور ہر فضا میں موجود ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ اسلامی افسانے میں پلاٹ کی بہ نسبت کردار کی طرف زیادہ جھکاؤ ملتا ہے۔دنیا کے ہر عظیم ادب میں مقصدیت موجود رہی ہے اور اس سے فنی عظمت مجروح نہیں

ہوتی۔ شیکسپیئر کو لاکھ غیر جانبدار کہا جائے مگر اس کے عظیم المیوں کی مقصدیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مختصر یہ کہ اسلامی ادب کا افسانہ مجموعی اعتبار سے اسلامی اقدار و روایات سے ہم آہنگ ہے۔ اور اس تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں کے ہاں زبان و بیان کی لطافت کو بالخصوص پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ ان کے اسلوب میں نرمی، تشبیہات کی ندرت، جذبات میں ٹھہراؤ، مشاہدے کی تیزی، مقصد کی بلندی اور فنی عناصر کو ملحوظ رکھنا وہ بنیادی عناصر ہیں جنہوں نے یکجا ہو کر اسلامی ادب کے افسانہ کو قابلِ مطالعہ اور فنی لحاظ سے بلند مرتبہ بنا دیا ہے۔

اسلامی ادب کی تنقید:

ادبی تحریکات کو تنقید و ردِ عمل کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے اور اپنا تنقیدی محاذ بھی کھولنا پڑتا ہے۔ اسلامی ادب نے ابتداء ہی سے اپنی تنقیدی کارکردگی کا ثبوت فراہم کیا اور ثابت کیا کہ وہ مفید ترین اور فائق ترین ادب اور نظریۂ ادب کا حامل ہے۔

ادب محض زندگی کی تنقید ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ اپنے تنقیدی عمل میں ماضی کا محاسبہ، حال کی آئینہ داری اور مستقبل کی صالح تعمیر کے لیے اشارات بھی فراہم کرتا ہے۔ ادب کی قدر و قیمت کا اصل پیمانہ ہی یہ ہے کہ وہ افکار و تخیل کے لیے کس درجہ محرک بنتا ہے؟ اور انسانیت کی بنیادی اخلاقی قدروں کی آبیاری کا فرض ادا کرتا ہے یا نہیں۔ اس معیار کے پیشِ نظر ادب برائے ادب کا نظریۂ خیر و شر کی کش مکش سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا بلکہ وہ اس کش مکش سے انسان کو فرار سکھایا ہے۔ ترقی پسند یا مارکسی تنقید مقصدیت کی حامل ہے مگر یہ مقصدیت اشتراکیت کا پروپیگنڈہ اور زندگی کی مادی اقدار کے فروغ پر مبنی ہے۔

تعمیری اور انقلابی ادب ہمیشہ مقصدیت کا حامل ہوتا ہے۔ وہ زندگی کی عکاسی اس طرح کرتا ہے کہ "جو کچھ ہے" وہ خود ہی اشارہ کر دے کہ "کیا ہونا چاہئے"؟ دوسرے لفظوں میں وہ "حاضر" کے کمزور پہلوؤں کو نمایاں کرے اور "مطلوب" کی طرف رہنمائی دے۔

اسلامی ادب کی تنقید کے نزدیک اخلاقی اقدار ہی ادب کا معیار و میزان ہیں۔ اس لیے کہ جب تکنیک کے لوازم کی تکمیل کے بعد سوال اُٹھے گا کہ ایک مکمل تخلیق کس درجے کی ہے؟ تو اس

سوال کا جواب تکنیک، ہیئت اور فن کا کوئی قاعدہ مہیا نہ کر سکے گا۔ اس کے لیے بہر حال ایک فکری نصب العین کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اور یہ نصب العین ہے کہ حق اور ناحق کی پہچان کی ایک کسوٹی ہو؟ اور یہی معیارِ حق، معیارِ حسن بھی ہوگا۔ اس لیے کہ حسن کا تعلق شکل سے زیادہ احساس سے ہے۔ اسلامی تنقید ادب کے اسی حسین اور مبنی بر حق اخلاقی معیار کو پیش بھی کرتی ہے اور پیشِ نظر بھی رکھتی ہے۔

اسلامی ادب کی تنقید ادب کو بے سمتی اور بے مقصدیت سے نجات دلا کر اسے اعلیٰ و ارفع نصب العین سے وابستہ کرتی ہے، تاکہ ادب کی قوت وصلاحیت فرد اور معاشرہ کی صالح تشکیل میں کام آسکے۔ اسلامی تنقید فن کی ظاہری جمالیت سے آگے جا کر کسی ادب پارے قدر و قیمت کا تعین کرتی ہے۔ یہ لفظوں، محاوروں، محاکات وعلامات اور اسلوب کے جائزے کے بعد اس امر کو پیشِ نظر رکھتی ہے کہ فن کار کن نظریات واقدار کو ابھارتا ہے، کن شخصیات کی قدر کرتا اور کن واردات و کیفیات پر خوشی اور آسودگی کا اظہار کرتا ہے۔ یہاں ادبی مسائل کے تعین اور تجزیے میں بنیادی اہمیت نقطۂ نظر کو حاصل ہے۔

نقاد کلاسیکی ہو یا رومانی، ترقی پسند ہو یا جدیدیت کا دل دادہ مسائل کے تعین اور جائزے میں اس کے فکر و نظر کی عکاسی لازماً ہوگی۔ اسلامی ادب کے تنقیدی مسائل بھی وہی ہیں جو عام ادب کے ہوتے ہیں یعنی:

۱۔ موضوع کی عظمت

۲۔ ہیئت کی عمدہ ترکیب

۳۔ اسلوب وابلاغ کا جمالیاتی اظہار

اسلامی تنقید کی رو سے موضوع کی عظمت دو باتوں پر منحصر ہے۔ اول یہ کہ وہ موضوع انسانیت اور حق کی آفاقی قدروں کو تقویت دیتا ہو۔ دوسرا یہ کہ اس سے انسان کی فطری نیکی اور روحانی پاکیزگی کی نشو ونما ہو۔ اسلامی ادب میں بھی جمالیاتی اظہار کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے بغیر ادب، فلسفہ وتبلیغ تو ہو سکتا ہے مگر ادب نہیں ہو سکتا۔ اعلیٰ موضوعات ہیئتی اور اظہاری مرحلے میں آکر جب تک جمالیاتی پیکر اختیار نہیں کر لیتے، فن کے مقام و مرتبے تک نہیں پہنچ سکتے۔ اسلامی تنقید شعر و ادب میں اخلاقیات اور جمالیات کی، مواد اور ہیئت کی ثنویت کو ختم کر کے فکر اور فن میں

وحدت پیدا کرتی ہے۔ اسلامی ادب کی تنقید حسن کو خیر سے اور جمال کو صداقت سے الگ نہیں بلکہ ہم آہنگ کرتی ہے۔

مولانا مودودی کا نظریۂ نقد و ادب:

بیسویں صدی میں برِ صغیر پاکستان و ہند میں اسلامی فکر کی تعمیر اور ملتِ اسلامیہ کے احیاء میں مولانا مودودی کا حصہ نمایاں ہے۔ اُنہوں نے اُردو میں علمی، دینی اور سیاسی موضوعات پر صاف ستھری نثر کی ایک درخشندہ روایت قائم کی۔ مولانا مودودی کی علمی زندگی کا آغاز بیسویں صدی کے تیسرے عشرہ سے ہوا۔ اُن کے مضامین ''تاج'' (جبل پور) ''الجمعیت'' (دہلی) کے علاوہ ''معارف''، نگار، ''مخزن'' اور دوسرے علمی و ادبی رسائل میں شائع ہوتے تھے۔ خورشید احمد نے اُن کے متعلق لکھا ہے کہ:

> ''اُن کی زبان دہلی کی ٹکسالی زبان ہے اور محاورہ اور روزمرہ پر اُن کو قدرت حاصل ہے۔ عربی، فارسی اور اُردو کے کلاسیکی ادب سے اُن کو گہری واقفیت حاصل ہے۔ انگریزی زبان و ادب پر بھی اُن کو عبور ہے۔۔۔ یہ بات بلا خوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ بیسویں صدی کے دو سب سے زیادہ موثر اور مقبول مصنف اقبال اور مودودی ہیں۔ اقبال نے نظم کو ذریعۂ اظہار بنایا اور مودودی نے نثر کو۔ دونوں نے نہ صرف اعلیٰ ادب کو جنم دیا بلکہ اُس اثر انگیز ادب کو پیدا کیا جس نے ہزاروں لاکھوں انسانوں کی زندگیوں کو بدل دیا''۔ ۱۰۴

مولانا مودودی کی تنقید اُن کے تبصروں اور مقدمات پر مشتمل ہے۔ انہوں نے علمی و ادبی تنقید کی ایک نئی روش قائم کی۔ اُن کے تبصروں کا تجزیہ کرنے سے کچھ ایسے اصولِ انتقاد ہمارے سامنے آتے ہیں جو ادب کی نظریاتی تنقید کے رہنما بن سکتے ہیں۔ مولانا مودودی نے ادبی انتقاد کے اصول تو مرتب نہیں کیے مگر جو تنقیدیں اُن کے قلم سے نکلی ہیں وہ کچھ اصولوں پر مبنی ہیں اور ان تحریروں کے تجزیے سے وہ اصول مستخرج کیے جا سکتے ہیں۔

''گیتان جلی'' کے اُردو ترجمہ پر اُن کا مضمون خالص ادبی تنقید پر مشتمل ہے۔ اختر انصاری

نے جوش کے جواب میں ایک نظم ''خدا موجود ہے'' لکھی تھی، اُس پر مودودی صاحب کا مقدمہ بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ اپنی کتاب ''پردہ'' میں انہوں نے فرانسیسی اور اُردو ادب کے چند رجحانات پر بھی محاکمہ کیا ہے۔ ان تمام مضامین میں نظریاتی نقطۂ نظر سے مختلف ادبی نگارشات پر تنقید کی گئی ہے۔ اس طرح اسلامی ادب کے تنقیدی سرمایے میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔

''تفہیم القرآن'' مولانا مودودی کی اہم ترین کتاب ہے۔ اس تفسیر میں اُن تمام سوالات کا تسلی بخش جواب موجود ہے جو قرآنی تعلیمات کے خلاف پہلے بھی لوگوں کے ذہنوں میں اُٹھتے رہے ہیں، اور اب سائنس کی ترقی اور عقلیت پسندی کی وجہ سے اور بھی زور و شور سے اُٹھ رہے ہیں۔ مولانا مودودی نے قرآنِ حکیم کو معیار مان کر جدید علوم و نظریات کی تائید یا تردید دلائل کے ذریعے کی ہے۔ قاضی تلمذ حسین کی مرتبہ ''مثنویِ مولویِ معنوی'' پر مولانا مودودی کا تبصرہ ملاحظہ ہو:

> ''اسلامی ادبیات میں مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی مثنوی کو جو مرتبہ حاصل ہوا وہ غالباً کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوا۔ وہ اپنی گہری بصیرت اور زبردست روحانی قوت سے اسلام کی اصل روح تک پہنچ گئے اور کلام اللہ اور سنت اللہ سے براہ راست اکتسابِ معرفت کر کے انہوں نے فارسی زبان میں، جس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں غیر معمولی قدرت عطا فرمائی تھی، حقائق اسلام کو ایسے انداز میں پیش کیا جو اپنی نظیر آپ تھا''۔ ۱۰۵

پروفیسر فروغ احمد کی نظم ''سواء السبیل'' پر ان کی تنقید دیکھئے:

> ''فروغ صاحب قابلِ مبارکباد ہیں کہ انہوں نے اپنی عمدہ شاعرانہ صلاحیت کو انسانیت کے بھٹکانے میں نہیں بلکہ اُس کو راہِ راست کی طرف لانے میں استعمال کیا ہے۔ کوئی شعر و ادب محض اپنی لفظی و معنوی خوبیوں کی بنا پر قابلِ قدر نہیں ہے۔ وہ اگر زندگی کی صلاح و فلاح کے لیے کام نہیں کرتا تو ذہن کی عیاشی اور اربابِ نشاط کی سی عشوہ گری ہے۔ اور اگر زندگی کو بگاڑنے کے لیے کام کرتا ہے تو میٹھا زہر ہے۔ قابلِ قدر صرف اُسی وقت ہے جب اُس کا حسن زندگی کے جمال میں اضافے کا موجب ہو رہا ہو''۔ ۱۰۶

مولانا مودودی نے ادبیات کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ کافرانہ یا ناجائز ادب ۲۔ جائز ادب ۳۔ اسلامی ادب

مولانا مودودی کے نزدیک ناجائز ادب وہ ہے جس میں حسنِ کلام اور تاثیر تو ہو لیکن وہ انسان میں الحاد و تشکیک پیدا کرے، انسان کی توجہ آخرت سے ہٹا دے، جو جبریت کا عقیدہ پیدا کر کے انسان کو احساس ذمہ داری سے عاری کر دے کہ برا یا بھلا بننا انسان کے بس میں نہیں۔ اسی طرح قنوطیت پسند، رنگ و نسل کے امتیازات کا درس دینے والا ادب، انسانی طبقات اور ان کی کشمکش کو تقاضائے فطرت قرار دینے والا ادب بھی ناجائز ہے۔

علاوہ ازیں وہ ادب بھی جو ''انسان کے حیوانی جذبات ابھارے اور انسان کے لیے برائیوں کو خوشنما بنائے اور بھلائیوں کو ناپسندیدہ بنا کر پیش کرے، ناجائز ادب کہلائے گا''۔ ۱۰۷

مولانا مودودی کے نزدیک جائز ادب وہ ہے کہ جو: پاکیزہ خیالات و جذبات کو پیش کرے یا وہ تفریحی ادب جو برائیوں کی ترغیب نہ دے، گناہ اور برائی کو مزین کر کے پیش نہ کرے، حقائق بیان کرے اور جو بھلائی کو نگاہ سے اوجھل نہ کرے۔ اُن کے نزدیک اسلامی ادب کی خصوصیات یہ ہیں: اس کا واضح اور متعین مقصد ہوتا ہے، وہ دنیا کو غیرِ اسلام سے ہٹائے، اسلام کی طرف راغب کرے اور دنیا میں اسلامی نظامِ زندگی کو برپا کرے۔ مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ:

> ''جائز ادب اور اسلامی ادب میں مقصد کا فرق ہے۔ اسلامی ادب صرف جائز حدود کے اندر ہی نہیں رہتا بلکہ آگے بڑھ کر کوشش کرتا ہے کہ لوگوں کو اسلام کی طرف لائے۔۔۔۔ دوسرے نظاموں پر تنقید کر کے اسلام کا ایک برتر نظامِ زندگی ہونا ثابت کرے''۔ ۱۰۸

مولانا مودودی کے نزدیک اسلامی ادب کی دو اقسام ہیں:

۱۔ اقناعی ادب ۲۔ محرک ادب

اقناعی ادب وہ ہے جس میں علمی اور عقلی دلائل سے ثابت کیا جائے کہ اسلام ہی حق اور صحیح نظام ہے، اور جس میں دوسرے نظاماتِ زندگی کے برے نتائج کی وضاحت کی جائے۔ ''یہ ادب دل و دماغ کو مطمئن کرنے والا ادب ہوتا ہے''۔ ۱۰۹

محرک ادب وہ ہے جو صرف علمی و عقلی دلائل کا مجموعہ ہی نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ

اسلامی نظریۂ حیات پر عمل پیرا ہونے کے لیے اکسانے والا بھی ہو۔'' محرک ادب میں بھی علمی حقائق اور دلائل ہوتے ہیں لیکن اس کی نمایاں خصوصیت لوگوں کے جذبات کو ابھارنا اور اسلامی تحریک کے لیے عمل پر اکسانا ہوتا ہے۔ اس سے دلائل میں قوت اور فکر میں علمی زور پیدا ہوگا۔ محرک ادب میں شعر، افسانہ، خطابت اور صحافت وغیرہ آسکتے ہیں''۔ ۱۱۰

شعر بڑی محرک طاقت ہے۔ یہ ممکن ہے کہ ایک انسان کے سامنے حق کو دلائل کے ساتھ ثابت کر دیا جائے، وہ شخص جان لے کہ حق وہی ہے، لیکن اس کے اندر حق کے لیے کام کرنے کا جذبہ پیدا نہ ہو۔ اس میں کام کی تحریک پیدا کرنے کے لیے اقناعی ادب کے ساتھ محرک ادب کا ہونا بھی ایک ضروری چیز ہے تا کہ وہ لوگ جو اسلام کے حق ہونے پر مطمئن ہیں انہیں عمل پر ابھارا جائے۔ چونکہ شاعری نام ہے جذبہ و احساس کا، اس لیے خطرہ یہ ہے کہ شاعر ہر واقعہ سے متاثر ہو کر شعر کہے اور فکر و خیال کے ہر راستے اور ہر وادی میں جا نکلے۔ شاعر کے لیے توازن اور تناسب کا قائم رکھنا ذرا مشکل ہوتا ہے۔

اس حوالے سے مولانا مودودی کا موقف یہ ہے کہ:

> ''اسلامی ادب اور مبالغے میں عداوت ہے چاہے وہ مبالغہ اللہ اور رسول ﷺ کی تعریف میں ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں بھی توحید کے بیان میں شاعر شرک میں مبتلا ہو سکتا ہے۔۔۔ اسی لیے قرآنِ مجید میں کہا گیا ہے۔ فی کل وادٍ یھیمون (ہر وادی میں بھٹک جاتے ہیں)۔ اس لیے شعر کو اگر اسلامی ادب کا جزو بننا ہے تو اسے بہر حال حدود کا پابند ہونا چاہیئے۔ مبالغہ بھی حد کے اندر ہونا چاہیئے۔ حسنِ کلام بھی ہو اور تاثیرِ کلام بھی۔ لیکن دونوں اپنی اپنی حدود کے اندر ہوں باہر نہ ہوں''۔ ۱۱۱

مولانا مودودی افسانوی ادب کو بھی محرک ادب میں شمار کرتے ہیں اور اسے لوگوں کے جذبات میں تغیر پیدا کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ افسانوں میں جو تصویر پیش کی جائے وہ واقعی صحیح ہو، مخالفین کی بھی حقیقی کمزوریاں بیان کی جائیں۔ ان کی اخلاقی حالت اور اعمال کو مسخ نہ کیا جائے، ان پر الزام نہ لگایا جائے اور ان کی طرف غلط چیز منسوب نہ کی جائے۔ ایک افسانہ نگار اپنے پیشِ نظر زندگی کے عمدہ پہلوؤں کو رکھے، اس کی خوشنما تصویر پیش کرے، لوگوں کو بے جا امیدیں بھی نہ دلا

ئے اور غلط توقعات پیدا نہ کرے۔ مولانا مودودی کے نزدیک افسانوی ادب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ :

"اس میں کھلی کھلی بھونڈی تبلیغ نہ ہو۔ قاری یہ محسوس نہ کرے کہ اسے کسی مخصوص سمت کی طرف لے جایا جارہا ہے، تاکہ پڑھنے والا خود بخود افسانہ نویس سے متفق ہو جائے۔ تبلیغ کو وہ تقریر یا مکالمے کی نثر میں تو برداشت کرے گا۔ لیکن افسانے سے ۔۔۔ کھلی کھلی تبلیغ آنی شروع ہو جائے تو پھر انسانی طبیعت میں مزاحمت پیدا ہوتی ہے"۔ ۱۱۲

مولانا مودودی ادب کی جمالیاتی اقدار کو فراموش نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک افسانہ نویس اگر کھلم کھلا سامنے آکر دلائل سے بحث کرے تو وہ اپنے مقصد پر ظلم کرتا ہے۔ اس طرح افسانہ نگار قاری کے اندر اپنے خلاف جذبات ابھار دیتا ہے۔ افسانوی ادب کی خوبی یہ ہے کہ قاری اس سے متوحش نہ ہو۔ وہ ہرگز یہ محسوس نہ کرے کہ اسے کسی طرف دھکیلا جارہا ہے بلکہ وہ خود بخود اس طرف بڑھتا چلا جائے۔ وہ اپنے آپ کو افسانہ نویس کے ساتھ چلتا ہوا محسوس کرے۔ مولانا مودو دی کے نزدیک اسلامی ادب کی تعریف یہ ہے:

"اسلامی ادب وہ ہے جو اسلام کے نظریہ پر مبنی ہو۔ جن باتوں کو اسلام حق کہتا ہے مسلم ادیب انہیں حق سمجھے ۔۔۔ اور جو باتیں اسلام کے نزدیک باطل ہیں مسلمان ادیب انہیں جھوٹ سمجھے ۔۔۔ اور اسلام جس نظامِ زندگی کو قائم کرنا چاہتا ہے مسلم ادیب اس کے لیے ادب کے دائرۂ عمل میں سعی کرے"۔ ۱۱۳

مولانا مودودی کے لکھے ہوئے مختصر تبصرے، مقدمات اور تقریظات سے ان کے نظریۂ نقد ادب کے بنیادی خدوخال واضح ہو جاتے ہیں۔ وہ "ادب برائے ادب" کے نہیں "بلکہ ادب برائے تعمیرِ حیات" کے قائل ہیں۔ انہوں نے ہر تحریر کو اسلام کے حوالے سے دیکھا اور پرکھا ہیں۔ ان کے نزدیک:

"جو ادب دعوتِ خیر اور اصلاح کے لیے محرک ہو وہ پاکیزہ ادب ہے، جو محض تفریح کا ذریعہ ہو مگر برائیوں کے لیے محرک نہ ہو وہ مباح ہے اور جو

برائیوں کے لیے محرک ہو وہ ناپاک ادب ہے''۔ ۱۱۴

نعیم صدیقی:

نعیم صدیقی اسلامی ادب کی تحریک کے بانیوں میں سے ہیں۔ ان کی ادارت میں ماہنامہ ''چراغِ راہ'' (کراچی) نے قیامِ پاکستان کے بعد کئی سال تک ''اسلامی ادب'' کے فروغ کے لیے گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ ۱۹۶۲ء میں انہوں نے ماہنامہ ''سیارہ'' (لاہور) کا اجراء کیا، جو آج بھی اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ قلم کاروں کا نمائندہ جریدہ ہے۔ نعیم صدیقی شاعر اور افسانہ نگار ہونے کے ساتھ ساتھ ایک صاحبِ اسلوب نقاد بھی ہیں۔ انہوں نے اسلامی ادب کی تشریح و توضیح سے متعلق نہایت بلند پایہ اور معیاری مضامین لکھے ہیں۔ علاوہ ازیں ماہنامہ ''سیارہ'' (لاہور) کے اداریے بھی نعیم صدیقی کی تنقیدی صلاحیتوں کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ انہوں نے تنقید نگاری کے میدان میں اسلامی اقدار و روایات کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اُن کے نزدیک اُردو ادب اور اسلامی فکر کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے لکھا ہے کہ :

> ''اگر ہم اُردو کی پچھلی ساری تاریخ کو دیکھیں تو دینی تحریکوں، مذہبی اکابر اور روحانی شخصیتوں نے اس کے فروغ میں اتنا زیادہ حصہ لیا ہے کہ اب اربابِ الحاد اور فریفتگانِ مادیت جب اسے اپنی مقصد برآری کے لیے استعمال کرتے ہیں تو یہ کچھ ایسا ہی لگتا ہے جیسے کسی مسجد کی اینٹیں اکھیڑ اکھیڑ کر کچھ تیز طرار لوگ میخانہ تعمیر کر رہے ہوں''۔ ۱۱۵

اسلامی ادب کی وضاحت کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ:

> ''ادب و شعر کا اسلامی ہونا یہ معنی نہیں رکھتا کہ اس میں وضو اور طہارت کے مسائل بیان کیے جائیں یا حمد و نعت کے مضامین بیان کر دیے جائیں۔ بلکہ اسلامی شعر و ادب وہ ہے جس میں زندگی کے وہ اصول سمو دیے گئے ہوں جن کو اسلام نے انسانیت کے لیے موجبِ فلاح گردانا ہے اور جس میں ان تمام نظریات کی تردید کی گئی ہو جن کو اسلام نے انسانیت کے لیے موجبِ خزاں شمار کیا ہے''۔ ۱۱۶

نعیم صدیقی نے احسان دانش کے فکروفن کا تنقیدی جائزہ اس طرح لیا ہے:

"مجھے احسان صاحب کے فن میں نورِ ایماں جگمگاتا ملا۔ انہیں خدا پرستانہ تہذیب کی قدریں محبوب تھیں۔۔۔ ترقی پسندوں نے۔۔۔ انہیں مزدور شاعر کا لقب دے کر اپنے حلقوں میں بڑھانا چاہا مگر وہ مزدور نوازی کے اشتراکی فلسفے کے دام میں نہ آئے۔۔۔ اور اپنا سرچشمۂ فکروفن "الکتاب" اور "الرسول" کی تعلیم کو قرار دیا"۔ ۱۷

مختصر یہ کہ نعیم صدیقی اسلامی ادب کی تحریک کے سب سے اہم نقاد ہیں۔ انہوں نے اُردو ادب کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا۔ انہوں نے اسلامی ادب کے مطلوبہ تصورات اور اقدار و معائر پر کھل کر لکھا اور اُردو شعر وادب میں اسلامی ادب کی تحریک کے تخلیقی سرمایے کا مقام متعین کیا۔ "اقبال کا شعلۂ نوا" ان کے تنقیدی مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے، جس میں انہوں نے علامہ اقبال کے فکروفن کا جائزہ لیا ہے۔ نعیم صدیقی اُردو ادب میں فکرِ صالح کے ترجمان و علم بردار ہیں۔ انہوں نے الحاد، مادیت اور فحاشی کے مقابلے میں اخلاق اور دین کی واشگاف اور بلند بانگ تبلیغ کا فریضہ انجام دیا۔

فروغ احمد:

فروغ احمد اسلامی ادب کی نظریاتی بنیادیں استوار کرنے والوں میں سرِ فہرست ہیں۔ اُردو میں "ادب برائے ادب" اور "ترقی پسند ادب" کے مباحث میں ان قلم کاروں اور نقادوں کا حوصلہ اور استقلال قابلِ قدر ہے۔ انہوں نے اسلامی ادب کے نظریے کی وضاحت کے لیے اہم تنقیدی مقالات لکھے۔ نظریاتی اور فکری حوالے سے ان کے مضامین: "ادب، ادیب اور معاشرہ" اور اسلامی ادب کی تحریک۔ "ایک اجمالی جائزہ"، اور "اسلامی ادب کے تنقیدی لوازم" بالخصوص قابلِ ذکر ہیں۔ عملی تنقید کے حوالے سے ان کے درج ذیل مقالات بڑی اہمیت کے حامل ہیں:

(ا)۔ سید اسعد گیلانی کا تحریکی تصورادب
(ب)۔ خواجہ حیدر علی آتش
(ج)۔ پورے آدمی کی نئی نظم۔
(د)۔ نعیم صدیقی کا فکروفن

فروغ احمد نے ادیب کی ذمہ داریوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"کوئی ادب اچھا ہو ہی نہیں سکتا اگر وہ پاکیزگی کی قدروں کو پروان نہ چڑھائے۔ ادب اور فوٹو گرافی میں بڑا فرق ہے۔ بعض لوگ ادیب کا کام یہ سمجھتے ہیں کہ وہ معاشرہ کی عکاسی کرے گویا معاشرے کے ذہن و جذبات کو سنوارنا اس کا کام نہیں ہے۔ مجھے اس نظریۂ فن سے اختلاف ہے"۔ ۱۱۸

فروغ احمد ادبِ عالیہ کی تخلیق کو ادیب کے اخلاق و کردار سے مشروط کرتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

"ہم کسی ادیب کو اس وقت تک اچھا ادیب نہیں سمجھ سکتے جب تک وہ شریف النفس نہ ہو، اپنے کردار اور اطوار میں، تخلیقات میں، اپنے رکھ رکھاؤ اور تعلقات میں، صفائی، ستھرائی اور پاکیزگی کا ثبوت نہ دے ـــ بڑا بدقسمت ہے وہ معاشرہ جس کے دانش ور اس خبط میں مبتلا ہو جائیں کہ خلوص، پاکیزگی اور شرافت کو خالص مادی افادیت پر قربان کیا جا سکتا ہے ـــ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ادب کا مقصد صرف حصولِ معاش اور حصولِ جاہ بن کر رہ جائے اور ادیبوں کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے کہ وہ جاہ و مال کے حصول کی خاطر تگ و دو میں مصروف ہو جائیں"۔ ۱۱۹

مذکورہ بالا جملوں میں فروغ احمد نے نام لیے بغیر ان نام نہاد ادیبوں اور شاعروں کے مقاصد طشت از بام کردیے ہیں جو ادب کے پردے میں سیاست بازی کو فروغ دے رہے ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے "ادب برائے ادب" اور "ادب برائے زندگی" کی بحث چھیڑ کر اپنا نقطۂ نظر اس طرح پیش کیا ہے:

"ان دونوں میں سے کسی ایک تصور پر ضرورت سے زیادہ زور دینا محض انتہا پسندی ہے ـــ ادب برائے ادب کے تصور کو تو اس حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ ادیب کا کام ادب کو بنانا سنوارنا ہے۔ لیکن یہ سوال کہ ادیب یہ کام کیوں کرے؟ ایک اطمینان بخش جواب چاہتا ہے۔ اور وہ

جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ مثالی ادیب اپنے فن کو اس لیے سنوارے گا کہ اس کے سامنے مقصد ہی یہ ہے کہ وہ اس ذریعہ سے زندگی کو سنوارنے کی خدمت انجام دے"۔ ۱۲۰

فروغ احمد نے اس سوال کی وضاحت کہ، ادیب کا کام کیا ہے؟ اس طرح کی ہے :

"کچھ حضرات یہ کہتے رہے ہیں کہ ادیب کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ معاشرہ کی پوری پوری سچی عکاسی کر دے۔۔۔ ادیب، واعظ اور خطیب کے فرائض انجام نہیں دے سکتا۔۔۔ کچھ دوسرے حضرات ہیں جو یہ کہتے رہے ہیں کہ ادیب محض عکاسی کا کام کرے تو یہ کام صحافت اور فوٹو گرافی کے ذریعہ اور بھی بہتر طور پر ہو سکتا ہے۔۔۔ کچھ اور لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ۔۔۔ قصد، ارادہ اور آورد ادیب کی شان کے منافی ہے، وہ تو لسان الغیب ہے، اپنی داخلی کیفیت کا عکاس، روح کا پیغامبر اور ماوراء موجودات کا قاصد ہے۔ اس کا یہ کام ہی نہیں کہ حاضر و موجود کی عکاسی کرتا پھرے"۔ ۱۲۱

ان بظاہر متضاد نقطۂ ہائے نظر کو فروغ احمد نے اس طرح مربوط کیا ہے: "ہم خود یہ نہیں کہتے کہ ادیب واعظ اور ریفارمر بن جائے یا صحافی اور فوٹو گرافر بن جائے یا فرمائشی مضامین لکھا کرے" ۱۲۲۔ اُن کے خیال میں:

"لیکن اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ ادیب معاشرہ کا ایک فرد نہیں ہے یا یہ کہ وہ فوق البشر ہے، نہ کھاتا ہے، نہ پیتا ہے۔۔۔ نہ اپنے پیچھے میراث اور ورثہ کو چھوڑ کر جاتا ہے۔ نہ اس کی طرف سے معاشرہ پر اور معاشرے کی طرف سے اس پر کوئی فرض عائد ہوتا ہے"۔ ۱۲۳

اس ضمن میں فروغ احمد کا خیال یہ ہے کہ:

"ادیب کے لیے جہاں صاحبِ احساس اور دردمند ہونا ضروری ہے وہاں غیرت مند ہونا اس کے لیے اور بھی ضروری ہے"۔ ۱۲۴

ان کے نزدیک ادیبوں کا صحیح مقام یہ ہے کہ وہ ملامت کے خوف اور انعام و اکرام کے

لالچ سے مجبور ہو کر فن کی تخلیق نہ کریں بلکہ پورے خلوص اور محض فرض شناسی کے جذبے کے تحت اپنا کام کریں۔ فروغ احمد کے نزدیک بحث طلب مسئلہ یہ نہیں کہ ادب کو مقصدی ہونا چاہیے یا غیر مقصدی بلکہ غور طلب مسئلہ یہ کہ کون سا اور کس قسم کا مقصد ایک اعلیٰ ادب کے شایانِ شان ہے۔ شرفِ انسانیت کا تحفظ اور معاشرے کو اسی کے مطابق بنانے سنوارنے کی مخلصانہ نیت ہی ادب کا اعلیٰ اور واضح ترین مقصد ہے۔ وہ زندگی کی مادی تعبیر کے خلاف ہیں اور اخلاقی اقدار کو اضافی نہیں بلکہ مستقل بالذات تسلیم کرتے ہیں۔

پروفیسر آسی ضیائی نے فروغ احمد کی تنقیدی بصیرت کا جائزہ اُن کے مضمون "خواجہ آتش" کے حوالے سے لیا ہے۔ اُن کے نزدیک ہمارے ہاں ایک طرف قدیم نقاد ہیں جو دہلوی داخلیت اور لکھنوی خارجیت میں اُردو شاعری کو تقسیم کرتے رہے ہیں۔ اور دوسری طرف جدید "ترقی پسند" نقاد ہیں جو گذشتہ ادبی سرمایے کو بورژوائی کہہ کر سوختنی ٹھہراتے ہیں۔ فروغ احمد نے ان دونوں نقطۂ ہائے نظر کے بین بین نہایت متوازن اور سنجیدہ فکر کا مظاہرہ کیا ہے۔ آسی ضیائی نے لکھا ہے کہ

> "وہ آتش کو اقبال کا پیش رو قرار دینے کی انوکھی مگر اہم "جسارت" کا ارتکاب کرتے ہیں ۔۔۔ اس طرح فروغ صاحب نے ہماری اُردو شاعری کے قافلے کو دو اہم اور بظاہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف افراد کو اس طرح یکجا کر دکھایا ہے کہ اس سے اس قافلے کے سفر کی منزلیں متعین ہو تی چلی جاتی ہیں۔ یہ امر افسوس ناک ہے کہ اُردو شاعری کی تاریخ ابھی تک اس نقطۂ نظر سے لکھی ہی نہیں گئی کہ اس شاعری کا تدریجی ارتقاء موجودہ دور تک واضح ہو سکے۔ میرے نزدیک فروغ صاحب کا یہ مضمون اس سلسلے میں ایک اچھا اشاریہ ثابت ہو سکتا ہے"۔ ۱۲۵

اسعد گیلانی:

اسعد گیلانی ادبِ اسلامی کے ایک ممتاز نقاد ہیں۔ وہ اسلام کی نشاۃ الثانیہ کے نقیب اور اسے زندگی میں ایک فیصلہ کن قوت کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ ادب و فن اُن کے نزدیک زندگی کی نفی کے لیے نہیں بلکہ اُسے سنوارنے کے لیے ایک وسیلہ ہے۔ وہ بحیثیتِ نقاد اُردو میں

تحریکِ ادبِ اسلامی کو کوئی نئی تحریک قرار نہیں دیتے۔ اُن کا خیال یہ ہے کہ:

''میں سمجھتا ہوں کہ اُردو زبان کا رواج اسلامی تحریک ہی کا ایک حصہ ہے۔ سرسید، حالی، شبلی، ابوالکلام آزاد، راشد الخیری، اکبر الہ آبادی اور علامہ اقبال اسلامی ادبی تحریک کے قائد اور رہنما ہیں۔ بعد میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی اس تحریک کے زبردست ترجمان بنے۔ اُردو ادب کی اسلامی تحریک کے تسلسل میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی''۔ ۱۲۶

تجدید واحیائے دین کی تحریکیں مختلف ادوار میں مختلف انداز میں اُٹھتی رہی ہیں۔ بعض تحریکیں حربی اور انقلابی طریق کو اپنا کر اُٹھیں۔ لیکن بیشتر تحریکیں تطہیرِ افکار، تعمیرِ کردار اور قرآن و سنت کی حقیقی تعلیمات کو نکھار کر پیش کرتی رہی ہیں۔ اسعد گیلانی کے نزدیک علامہ اقبال بھی تجدیدِ دین کی مسلسل تحریک کا ایک حصہ ہیں۔ اُن کے علم و حکمت اور شعر و ادب نے فہمِ دین اور جذبۂ جہاد پیدا کرنے میں زبردست کردار ادا کیا ہے۔ ''انہوں نے انسانیت کے سامنے مردِ مومن کو ایک آئیڈیل کی حیثیت سے پیش کیا''۔ ۱۲۷

مولانا مودودی بھی تجدیدِ دین اور احیائے اسلام کی تاریخی کڑیوں میں سے ایک روشن کڑی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے ایک مثالی ''مردِ صالح'' کو معاشرے کا آئیڈیل انسان بنا کر پیش کیا۔ مولانا مودودی کا مردِ صالح، علامہ اقبال کے مردِ مومن ہی کا عملی پرتو ہے۔ اقبال کا مردِ مطلوب صفاتی ہے اور مولانا مودودی کا مردِ مطلوب عملی ہے۔ مولانا مودودی نے اقبال کے تصورات اور تخیّلات کو اعمال کی صورت میں ڈھال دیا ہے۔

اسعد گیلانی کے خیال میں ملوکیت کے زیرِ اثر دینِ اسلام صرف مسجد و منبر تک محدود ہو گیا۔ نتیجتاً اس کا ادب و ثقافت بھی ''پکی روٹی''، قدروی، بیضاوی اور ''بہشتی زیور'' ہی رہ گیا۔ مسجد کی محراب میں محدود ہو کر اس کے پاس صرف ذکر و اذکار، اور، اوراد و وظائف ہی رہ سکتے تھے۔ باقی ساری دنیوی زندگی تو اس کے دائرے سے آزاد ہو گئی۔ ۱۲۸

اسلام کے اس محدود تصور کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں شعر کا داخلہ ممنوع، افسانہ جھوٹ، ناول لہوالحدیث اور ڈرامہ بھانڈگری کا نام ہے۔ اس محدود اور مروجہ تصورِ اسلام میں خلقِ خدا کے سامنے ہر سطح پر اور ہر سمت سے دعوتِ اسلامی پیش کرنا، پیشِ نظر ہی نہیں۔ اسعد گیلانی کے نزدیک:

''دعوتی اور تحریکی اسلام اور نسلی، فقہی اور روایتی اسلام میں یہی فرق ہے''۔۱۲۹

اسعد گیلانی شعروادب کی اثر آفرینی کو اسلحہ یا ہتھیار سمجھتے ہیں اور ہتھیار کبھی غیر اسلامی نہیں ہوتا، اس کا استعمال غیر اسلامی ہوسکتا ہے۔''مثال کے طور پر اشتراکیت پسندوں نے شعر، افسانہ اور ناول کو ذریعۂ اظہار بنایا تو اس کی اثر پذیری سے طبقاتی کشمکش، مادی اقدار، سرمایہ ومحنت اور استحصال کے تصورات برصغیر پاکستان وہند میں رائج ہوئے۔''اس طرح اشتراکی ادیبوں کا کام ضائع نہیں ہوا۔افسانہ وناول اور شعرو ڈرامہ کی اس سے بڑی کامیابی اور کیا ہوسکتی ہے کہ اشتراکی سیاسی تحریک تو میدانِ سیاست میں چار قدم بھی آگے نہ چل سکی مگر اشتراکی ادیبوں کا کام اور اُس کے اثرات ہمارے سامنے موجود ہیں''۔۱۳۰

اسعد گیلانی نظم ونثر میں اسلامی تہذیب اور اخلاقی قدروں کو ابھارنا چاہتے ہیں۔ چونکہ ترقی پسندوں نے اپنے نظریات اور اپنی سیاسی تحریک کا راستہ بنانے کے لیے شعروافسانہ سے کام لیا ہے۔لہٰذا اسلام پسند ادیبوں کو ادب کی عظیم قوت اور قوی الاثر وسیلۂ اظہار وابلاغ سے غافل نہیں ہونا چاہیے اور شعروادب کی سطح پر اسلامی جذبات واحساسات، افکار وخیالات اور اخلاق و اقدار کی آبیاری ضروری ہے۔

مذکورہ بالا نقادوں کے علاوہ: ماہر القادری، محمود فاروقی، حمید اللہ صدیقی، پروفیسر عبد الحمید، نجم الاسلام، ابنِ فرید، آسی ضیائی، خورشید احمد، ڈاکٹر تحسین فراقی، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی اور اسرار احمد سہاوری وغیرہ نے اسلامی تنقید نگاری کو فروغ دینے میں نمایاں حصہ لیا ہے۔ انہوں نے اشتراکی اور الحادی نظریات کے خلاف اسلامی فکر ونظر کا مضبوط حصار قائم کیا۔ڈاکٹر انور سدید نے ادبِ اسلامی کی تنقید کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''یہ کہنا درست ہے کہ تحریکِ ادبِ اسلامی کی تنقید نظریاتی اعتبار سے خاصی پختہ ہے لیکن اس کی عملی تنقید بے حد کمزور ہے۔اور مضبوط نظریات کا اطلاق کمزور تخلیقات پر کیا گیا تو اس تحریک کے تنقیدی فیصلوں کو دوامِ قبول حاصل نہ ہوسکا''۔۱۳۱

بلاشبہ اسلامی ادب کی تحریک نے مقصدیت کو پیشِ نظر رکھا مگر فنی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا۔یہ درست ہے کہ فراق گورکھ پوری، علی عباس جلال پوری، سعید احمد رفیق اور اخلاق احمد دہلوی

وغیرہ نے جب اسلامی ادب کورد کرنا شروع کیا تو بحث ونظر کے طوفان نے تحریک میں جذباتی خروش پیدا کر دیا۔ نتیجتاً اسلامی ادب کی تحریک کے نقادوں کی توجہ زیادہ تر تحریک کے ادبا پر مرکوز رہی۔ اس طرح اسلامی ادب کی ماہیت اور نظریاتی مسائل کوحل کرنے کی کوشش میں علمی استدلال کے ساتھ بحث ومناظرہ کا رنگ غالب آ گیا۔ مگر بالعموم تحریکِ اسلامی سے وابستہ ناقدین کے ہاں کشادگیِ فکرونظر کے ساتھ تجزیہ وتحلیل کی عمدہ صلاحیت نظر آتی ہے۔ حتیٰ کہ ان کے ہاں ترقی پسندی اور جدیدیت کو یکسر رد کرنے کے بجائے ان رجحانات کے مثبت پہلوؤں سے استفادے کی سوچ بھی موجود ہے۔ ایک اہم اسلامی نقاد ڈاکٹر احمد سجاد نے لکھا ہے :

> ''ترقی پسندی اور جدیدیت ۔۔۔ ان میں ایک کی مقصدیت اور دوسرے کی اساطیریت سے اگر دہریت اور ملحدانہ وجودیت کے زہر کو نکال دیا جائے تو یہ ادبی رخ تعمیر پسندوں کے کام آسکتے ہیں''۔ ۱۳۲

مختصر یہ کہ اسلامی ادب کی تحریک کے ناقدین کے ہاں تنگ نظری اور تعصب موجود نہیں۔ ان کے ہاں ترقی پسندی کا مطلب آگے کی طرف پیش قدمی ہے اور جدیدیت ایک فکری تازگی ہے۔ ترقی پسندی کو ایک خاص فلسفے اور سیاسی نظریے سے باندھنا اور جدیدیت کا ایک مبالغہ آمیز تصور رکھنا کوئی معقول بات نہیں۔ اگر ادبی وتنقیدی دبستانوں میں اشتراکی، نفسیاتی، جمالیاتی اور عمرانی دبستان ہو سکتے ہیں تو اسلامی دبستان کیوں نہیں ہو سکتا؟۔ اسلامی ادب کی تنقید نے ایک طرف قدیم اور کلاسیکی ادب کی اسلامی نقطۂ نظر سے بازیافت کی تو دوسری طرف عصرِ حاضر کے گمراہ کن ادبی نظریات کو رد کر کے اسلامی ادب کے تعمیری، اخلاقی اور جمالیاتی محاسن کو اجاگر کیا۔

حوالہ جات

۱۔ فروغ احمد، (مقالہ) ''نعیم صدیقی کا فکروفن ''مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵، ص۔ ۲۲۷

۲۔ فروغ احمد، (مقالہ) ''اسلامی ادب کی تحریک۔ ایک اجمالی جائزہ''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵، ص۔ ۱۰۱

۳۔ فروغ احمد، (مقالہ) ''نعیم صدیقی کا فکروفن'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵، ص۔ ۲۳۰

۴۔ نعیم صدیقی، (اشعار)، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۰۴

۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۳۱

۶۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۰۴

۷۔ نعیم صدیقی، (اشعار) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، فروری، ۱۹۹۳ء، ص۔۱۱۶

۸۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۱۶

۹۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۸۲

۱۰۔ نعیم صدیقی: (مجلہ) ''اوج''، نعت نمبر۔ (جلد اول) گورنمنٹ کالج شاہدرہ، لاہور، ۹۳۔۱۹۹۲ء، ص۔
۴۳۱

۱۱۔ نعیم صدیقی ''نور کی ندیاں رواں''، ادارہ معارف اسلامی لاہور، اشاعت اول، نومبر، ۱۹۸۷ء، ص۔۸،
۹

۱۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۰

۱۳۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۱

۱۴۔ نعیم صدیقی: (مجلہ) ''اوج''، نعت نمبر۔ (جلد اول) گورنمنٹ کالج شاہدرہ، لاہور، ۹۳۔۱۹۹۲ء، ص۔
۳۴۰

۱۵۔ نعیم صدیقی (نعت) ''میں ایک نعت کہوں''، مشمولہ: ''نور کی ندیاں رواں''، ادارہ معارف اسلامی لاہور،
اشاعت اول، نومبر، ۱۹۸۷ء، ص۔۲۷

۱۶۔ انجم اعظمی (مضمون) ''ماہر القادری۔ شخصیت اور فن''، مشمولہ: ''محسوساتِ ماہر''، نفیس اکیڈمی کراچی، دوسرا
ایڈیشن، ت، ن، ص۔۴

۱۷۔ جمیل جالبی، ڈاکٹر (مضمون) ''مولانا ماہر القادری''، مشمولہ: ''معاصر ادب''، سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور،
۱۹۹۱ء، ص۔۲۷۳

۱۸۔ تسنیم مینائی، اسماعیل احمد، (تعارف) ''محسوساتِ ماہر''، نفیس اکیڈمی کراچی، دوسرا ایڈیشن، ت، ن، ص
۔۵

۱۹۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اردو ادب کی مختصر تاریخ''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول، فروری، ۱۹۹۱ء،
ص۔۴۵۷

۲۰۔ ماہر القادری (اشعار) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ص۔۱۰۳

۲۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو ادب کی مختصر تاریخ''، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، طبع اول، فروری، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۴۵۷

۲۲۔ ماہر القادری، مشمولہ: ''محسوساتِ ماہر''، نفیس اکیڈمی کراچی، دوسرا ایڈیشن ت، ن، ص۔ ۲۱، ۲۲

۲۳۔ ماہر القادری، نظم، ''قرآن کی فریاد''، مطبوعہ: ''سیارہ'' ڈائجسٹ (قرآن نمبر)، لاہور، جلد۔۱۳، نومبر، ۱۹۶۹ء، ص۔ ۲۶۸

۲۴۔ ماہر القادری، مشمولہ: ''محسوساتِ ماہر''، نفیس اکیڈمی کراچی، دوسرا ایڈیشن ت، ن، ص۔ ۱۵۷، ۱۵۸

۲۵۔ حفیظ الرحمٰن احسن، (مطالعہ وتبصرہ) ''ذکرِ جمیل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، جنوری، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۳۹۸

۲۶۔ عقیل، معین الدین، ڈاکٹر، (مضمون) ''فروغ بادۂ اقبال۔ ماہر القادری''، مشمولہ: پاکستان زبان و ادب مسائل و مناظر''، الوقار پبلی کیشنز، لاہور۔ ۱۹۹۹ء، ص۔ ۱۸۸

۲۷۔ ماہر القادری، مشمولہ: ''محسوساتِ ماہر''، نفیس اکیڈمی کراچی، دوسرا ایڈیشن ت، ن، ص۔ ۲۴۲

۲۸۔ نعیم صدیقی، ''سواء السبیل۔ ایک تاثر''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔ ۷۶

۲۹۔ فروغ احمد، (نظم) ''سواء السبیل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳

۳۰۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، (پیش لفظ) ''سواء السبیل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۲۹۶

۳۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، (مضمون) ''پیکرِ صدق و صفا''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۲۵

۳۲۔ فروغ احمد، (اشعار) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، مارچ، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۱۳۴

۳۳۔ فروغ احمد، (غزل) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور ستمبر ۱۹۹۵ء، ص ۳۲۰

۳۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۳۲۱

۳۵۔ سہاوری، اسرار احمد، (حمدیہ غزل) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۹

۳۶۔ سہاوری، اسرار احمد، (نعت)، ایضاً مارچ، ۱۹۸۴ء، ص۔ ۳۳

۳۷۔ سہاوری، اسرار احمد، (غزل) ایضاً مئی، ۱۹۹۰ء، ص۔ ۲۵۹

۳۸۔ سہاوری، اسرار احمد، جنوری، فروری، ۱۹۹۳ء، ص۔ ۱۱۱

۳۹۔ جعفر بلوچ، (شعری مجموعہ) ''اقلیم'' مکتبہ عالیہ، لاہور، سالِ اشاعت، ۱۹۸۶ء، ص۔ ۴۰

۴۰۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، (مقالہ) ''جعفر بلوچ اور ان کا رنگِ سخن''، مشمولہ: ''اقلیم''، ص۔ ۳۲

۴۱۔ جعفر بلوچ، (شعری مجموعہ) ''اقلیم'' مکتبہ عالیہ، لاہور، سالِ اشاعت، ۱۹۸۶ء، ص۔ ۴۱

۴۲۔ جعفر بلوچ، (غزل) مطبوعہ، ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۱۶۱

۴۳۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۲۹۱

۴۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۵۶

۴۵۔ مذکورہ حوالہ۔ ۸۰

۴۶۔ جعفر بلوچ، (شعری مجموعہ) ''اقلیم'' مکتبہ عالیہ، لاہور، سالِ اشاعت، ۱۹۸۶ء، ص۔ ۵۳

۴۷۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۴۷

۴۸۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، (تنقید و تبصرہ) ''بیعت'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، فروری، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۴۶۹

۴۹۔ جعفر بلوچ، (مجموعہ نعت) ''بیعت''، الفیصل، اُردو بازار، لاہور، اشاعت اول، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۲۸

۵۰۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۲۸

۵۱۔ تحسین فراقی، ''نعت''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص۔ ۲۲

۵۲۔ تحسین فراقی، (آزاد منظوم ترجمہ) ''پس چہ باید کرد۔۔۔'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۱۳۴

۵۳۔ تحسین فراقی، ''غزل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص۔ ۶۴

۵۴۔ مذکورہ حوالہ۔ جون ۱۹۷۶ء، ص۔ ۱۹۸

۵۵۔ تحسین فراقی، ''نعتیہ شہر آشوب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، دسمبر ۱۹۹۴ء، ص۔ ۲۴

۵۶۔ احسن حفیظ الرحمٰن ''حمدیہ غزل''، ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۵

۵۷۔ احسن حفیظ الرحمٰن ''نعت''، ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، جون، ۱۹۹۵ء

۵۸۔ احسن حفیظ الرحمٰن ''غزل''، ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۳۹۵۔۳۹۶

۵۹۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر (تبصرہ) ''فصلِ زیاں''، ایضاً ایضاً ص۔ ۴۸۰

۶۰۔ طاہر شادانی، ''حمد''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جون، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۲۱

۶۱۔ طاہر شادانی، ''نعت''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، مارچ، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۲۲

۶۲۔ طاہر شادانی، ''غزل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، فروری، ۱۹۹۳ء، ص۔ ۱۱۵

۶۳۔ آسی ضیائی، (اشعار) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جون، ۱۹۷۶ء، ص۔ ۱۹۴

۶۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۲۵۸

۶۵۔ آسی ضیائی، (نعتیہ اشعار)، مطبوعہ: (مجلہ) ''اوج''، نعت نمبر، (جلد اول) گورنمنٹ کالج شاہدرہ، لاہور، ۱۹۹۲۔۹۳ء، ص۔ ۵۰۸، ۵۰۹

۶۶۔ آسی ضیائی، نعت، بعنوان: ''کیا یہ نعت ہوئی؟''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۷۵

۶۷۔ آسی ضیائی، (نظم) ''فیشن''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۰۶

۶۸۔ آسی ضیائی، (غزل) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء، ص۔ ۲۵۸

۶۹۔ آسی ضیائی، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۱۴۷

۷۰۔ آسی ضیائی (نظم) ''گریباں، آستیں دامن''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، فروری، ۱۹۹۱ء، ص۔ ۱۵۹

۷۱۔ آسی ضیائی، غزل، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، جون، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۶۲

۷۲۔ بحوالہ، جالبی، جمیل، ڈاکٹر: ''ارسطو سے ایلیٹ تک''، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع سوم، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۴۹۹، ۵۰۰

۷۳۔ پروفیسر مزمل حسین نے علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد سے ایم۔ فل۔ (اردو) کی ڈگری کے لیے غافل کرنالی کی شخصیت اور فن پر تحقیقی مقالہ لکھا ہے۔ ۳

۷۴۔ جعفر بلوچ، ''آیاتِ ادب'': مکتبہ عالیہ، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۔ ۲۰۰

۷۵۔ جعفر بلوچ، (مقالہ) ''غافل کرنالی اور انکی شاعری''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۷۰

۷۶۔ غافل کرنالی، (نظم) ''اے حکیم جنوں''، مشمولہ: ''جہادِ قلم''، فرینڈز پبلی کیشنز، ملتان، جنوری، ۱۹۶۶ء، ص۔ ۱۷

۷۷۔ غافل، (غزل)، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، اکتوبر، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۳۶

۷۸۔ ایضاً۔ مارچ، اپریل، ۱۹۸۲ء، ص۔ ۱۲۹

۷۹۔ غافل کرنالی، (غزل)، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، ۱۹۶۵ء، ص۔ ۹۲

۸۰۔ عاصی کرنالی، نعتوں کے گلاب، کاروانِ ادب، ملتان، 1986، ص 19,18۔

۸۱۔ عاصی کرنالی، ''نعت''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ستمبر، اکتوبر، ۱۹۸۷ء، ص ۲۳

۸۲۔ فروغ احمد (مضمون) ''اسلامی ادب ۔ ۷۰۔۱۹۷۹ء''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ص ۔۱۱۷

۸۳۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو کی تحریکیں''، انجمن ترقی اُردو، کراچی، طبع اول ۱۹۸۵ء، ص ۔۴۲۷، ۴۲۸

۸۴۔ فروغ احمد، مضمون، ''تحریک اسلامی ۔۔۔ ابتداء سے قیام پاکستان تک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص ۔۹۴

۸۵۔ نعیم صدیقی، (افسانہ) ''رفیذ''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، فروری، ۱۹۹۱ء، ص ۔۴۰۳

۸۶۔ مذکورہ حوالہ ۔ ص ۔۴۰۳

۸۷۔ مذکورہ حوالہ ۔ ص ۔۴۰۴

۸۸۔ مذکورہ حوالہ ۔ ص ۔۴۰۴

۸۹۔ فروغ احمد، مضمون، ''تحریک اسلامی ۔۔۔ ابتداء سے قیام پاکستان تک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہو ر، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص ۔۱۰۷

۹۰۔ فروغ احمد، مضمون، ''تحریکِ ادبِ اسلامی''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص ۔۹۶، ۹۷

۹۱۔ اسعد گیلانی، سید، (افسانہ) ''کمین''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص ۔۳۵۶

۹۲۔ اسعد گیلانی، سید، (افسانہ) ''فراری''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۶۶ء، ص ۔۴۹، ۵۰

۹۳۔ نوید، نور العین، (مضمون) ''محمود فاروقی''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۔۲۲۹

۹۴۔ محمود فاروقی، (افسانہ)، ''بساطی باڑہ''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۔۲۶۸

۹۵۔ نوید، نور العین، (مضمون) ''محمود فاروقی''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، دسمبر، ۱۹۹۱ء، ص ۔۲۳۰

۹۶۔ احسن، حفیظ الرحمٰن ''بازگشت''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء، ص ۔۳۲۰

۹۷۔ نعیم صدیقی، (مضمون) ''جیلانی کی کہانی''، مشمولہ، ''ایک مسافر وادیٔ دل میں''، (مرتبہ محمد نواز منہاس، عباس اختر اعوان): القمر انٹرپرائزر، لاہور، ایڈیشن ۱۹۹۴ء، ص ۔۸

۹۸۔ جیلانی، بی ۔ اے، (ابتدائیہ، افسانہ) ''بعلم بن بعور''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، جنوری، فروری، ۱۹۹۳ء، ص ۔۳۶۸

۹۹۔ فروغ احمد، مضمون، ''تحریکِ ادبِ اسلامی ۔۔۔ ابتداء سے قیامِ پاکستان تک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''،

لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۰۷

۱۰۰۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۱۰۸

۱۰۱۔ نعیم صدیقی (مضمون) ''جیلانی کی کہانی''، مشمولہ: ''ایک مسافر وادی دل میں''، (مرتبہ محمد نواز منہاس، عباس اختر اعوان): القمر انٹر پرائزر، لاہور، ایڈیشن ۱۹۹۴ء، ص۔ ۲۰

۱۰۲۔ نثار احمد زبیری، پروفیسر (مضمون) ''قیصر قصری مرحوم''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، جنوری ۱۹۹۳ء، ص۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹

۱۰۳۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقی اُردو کراچی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۶۲۶

۱۰۴۔ خورشید احمد، (مرتبہ) ''ادبیاتِ مودودی''، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، تیسری اشاعت، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۱۷، ۱۸

۱۰۵۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، ''ادبیاتِ مودودی''، (مرتبہ) خورشید احمد،: اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، تیسری اشاعت، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۴۴۱

۱۰۶۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید (تقریظ) مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، اپریل مئی، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۳۹۳

۱۰۷۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید (مضمون) ''اسلامی ادب''، مشمولہ: ''اسلامی نظریۂ ادب''، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر، ۱۹۸۸ء، ص۔ ۲۵، ۲۶

۱۰۸۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۲۸

۱۰۹۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۲۹

۱۱۰۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۲۹

۱۱۱۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۳۰۔ ۳۱

۱۱۲۔ مذکورہ حوالہ ص۔ ۳۱

۱۱۳۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، (مضمون) ''اسلامی ادب کیا ہے''، مذکورہ حوالہ ص۔ ۲۷

۱۱۴۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، ''ادبیاتِ مودودی''، (مرتبہ)، خورشید احمد،: اسلامک پبلی کیشنز لاہور، تیسری اشاعت، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۱۵

۱۱۵۔ نعیم صدیقی، (مضمون) ''مولانا مودودی کی لسانی و ادبی خدمات''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، اپریل، مئی۔ ۱۹۸۰ء، ص۔ ۵

۱۱۶۔ نعیم صدیقی، (مضمون) ''اسلامی ادب'' مطبوعہ: ''چراغِ راہ'' کراچی، اکتوبر ۱۹۵۱ء، ص ۔۳۴

۱۱۷۔ نعیم صدیقی، ''سرِ آغاز'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص ۔۹۴

۱۱۸۔ فروغ احمد، (مضمون) ''ادب۔ ادیب اور معاشرہ'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص ۔ ۱۴۳

۱۱۹۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۳

۱۲۰۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۳، ۱۴۴

۱۲۱۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۵

۱۲۲۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۶

۱۲۳۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۶

۱۲۴۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۴۶

۱۲۵۔ آسی ضیائی، پروفیسر، (مقالہ) ''فروغ احمد بحیثیت نقاد'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص ۔۴۱، ۴۲

۱۲۶۔ اسعد گیلانی، ''گفتگو'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، اکتوبر، نومبر ۱۹۸۴ء، ص ۔۱۵۸

۱۲۷۔ اسعد گیلانی، (مضمون) ''اقبال کا مردِ مومن اور مودودی کا مردِ صالح'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، اپریل، مئی، ۱۹۸۰ء، ص ۔۱۸۱

۱۲۸۔ اسعد گیلانی، ''مراسلہ بعنوان: آیۂ لھوالحدیث ۔ افسانہ و ناول ۔ ادب اور اسلام'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۔۱۰۲

۱۲۹۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۰۶

۱۳۰۔ مذکورہ حوالہ۔ ص ۔۱۰۳

۱۳۱۔ انور سدید، ڈاکٹر، ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقیِ اُردو، کراچی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص ۔۶۲۴

۱۳۲۔ احمد سجاد، ڈاکٹر، (مقالہ) ''اسلامی ادب اور اس کے مسائل'' مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء، ص ۔۵۲

باب پنجم

اسلامی ادب کی تحریک کا ردِ عمل

محمد حسن عسکری کے اسلامی ادب کے نعرے کے ساتھ ہی نعیم صدیقی کی قیادت میں اسلامی ادب کی تحریک باقاعدہ شروع ہوئی اور ''اسلامی ادب'' کی اصطلاح رائج ہوئی۔ اسلامی ادب کی تخلیق کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کا ردِ عمل بھی بڑا شدید ہوا۔ اس ادب پر اعتراضات کی بوچھاڑ کر دی گئی۔ اسے طرح طرح کے نام دیے گئے مثلاً: ''ادب برائے خدا'' کی پھبتی کسی گئی ''ادب برائے جنت'' اور ''ادب برائے عاقبت'' کے فقرے چست کیے گئے۔ ڈاکٹر عبدالمغنی نے لکھا ہے:

> ''بعض مسخروں نے کبھی یہ پھبتی کسی تھی کہ اسلامی ادب کیا ہے؟۔ بجز استنجا و کلوخ کے مسائل کے، یعنی ان کے خیال میں طہارت جسمانی کے فقہی آداب کا نام ہی اسلامی ادب ہے''۔ ۱

اسلامی ادب کو کبھی رجعت پسندی کا نام دیا گیا اور کبھی قدامت پرستی کا خطاب ملا، کبھی اسے ملائیت کی گالی دی گئی اور کبھی مذہبیت و فرقہ واریت کا طعنہ دیا گیا۔ اور کبھی ''ادب برائے لوٹا'' کے آوازے کسے گئے۔ پروفیسر فروغ احمد نے اس صورتحال کا تجزیہ یوں کیا ہے:

> ''مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہماری مخالف ادبی تحریکوں کے علمبردار اس آزمائش میں پورے نہیں اتر سکے۔ انہوں حالات سے مجبور ہو کر اسلامی ادب کے بارے میں جب بھی لب کشائی کی ہے ہمیشہ طنز و استہزا کا پیرایہ ہی اختیار کیا ہے۔۔۔ اور یہ اندازِ گفتگو انہوں نے صرف اخبارات کے فکاہی کالموں میں نہیں اپنے مقالوں اور منشور تک میں اختیار کیا ہے''۔ ۲

ادب کی اسلام کے ساتھ وابستگی کا مخالف ادیبوں کا ایک گروہ تو حلقۂ اربابِ ذوق اور فن

برائے فن کی تحریک سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ لوگ ادب کو کسی بھی نظریہ کسی بھی تحریک اور کسی بھی نظام زندگی کے ساتھ وابستہ کرنے کے اصولاً مخالف رہے ہیں۔ انہوں نے عریاں نگاری، لذت پرستی، جنسی بے راہ روی، دہریت، بے مقصدیت و لادینیت کو جدیدیت، حقیقت نگاری، زندگی کی سچی تصویر کشی اور خالص ادب قرار دیا۔ مثلاً فراق گورکھ پوری اور ان کی فکر سے وابستہ شاعر، ادیب اور نقاد وغیرہ۔

اسلامی ادب کی تحریک کا مخالف دوسرا گروہ ترقی پسند تحریک سے وابستہ ادیبوں اور نقادوں کا تھا۔ یہ گروہ ادب میں مقصدیت کا قائل تو تھا مگر یہ مقصدیت کارل مارکس کی مادی جدلیت اور طبقاتی کشمکش پر مبنی تھی۔ سید عبدالباری نے اس ضمن میں لکھا ہے:

> ”وہ لوگ بھی ادب اور اسلام کے باہمی تعلق کو ایک ناگوارِ خاطر یا غیر ضروری پیوند کاری قرار دیتے ہیں جنہوں نے باضابطہ ادب کے لیے نظریہ کو ناگزیر قرار دیا ہے اور ادب اور سماج کے باہمی تعلق پر برابر زور دیتے رہے ہیں اور روحِ عصر کی ترجمانی کو ادیب کی اہم ذمہ داری قرار دیتے رہے ہیں“۔ ۳

ترقی پسند ادیبوں کے تہذیبی، ثقافتی اور فکری مباحث کی بنیادیں اشتراکی تصورات اور مادی جدلیات پر قائم تھیں۔ لہٰذا دینِ اسلام کی بنیاد پر ایک ریاست یعنی قیامِ پاکستان ان کے آدرشوں کی شکست کا باعث بنا۔ ان کے نزدیک قیامِ پاکستان کے بعد ہونے والے فسادات دو نظریوں اور دو تہذیبوں کا تصادم نہیں تھا بلکہ یہ انگریزوں اور بورژوائی عناصر کے اشتراک سے کی جانے والی سازش تھی جس کی کامیابی تقسیمِ ہند کا اصل محرک بنی۔ گویا تقسیم کے باوجود پاکستان کی بنیادیں اسی کلچر پر استوار ہیں جو ہندوستان میں بسنے والے تمام لوگوں کی مشترکہ میراث ہے۔ ترقی پسندوں کے اس موقف کے متعلق انتظار حسین کا کہنا یہ ہے:

> ”دوسرا بڑا گروہ ترقی پسندوں کا تھا کہ جنہیں تقسیم کا رشتہ ہندو اور مسلمان سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے مفاد سے وابستہ نظر آیا۔ وہ یہ بھی اصرار کر رہے تھے کہ زمین تقسیم ہوئی، کلچر تقسیم نہیں ہوا“۔ ۴

گویا ترقی پسند ادیب اس نظریہ اور تصور کے خلاف ہیں جس کی رو سے ہندوستان کی تقسیم

محض جغرافیائی طورز مین کی تقسیم نہیں بلکہ دونظریوں، دو تہذیبوں اور دو قوموں کی تقسیم ہے، جس کی اساس دو قومی نظریے پر قائم ہے۔ لہٰذا اسلامی ادب کی بحث ترقی پسندوں کو سخت ناگوار گزری۔ ان کا اولین ردِعمل تو یہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ادب کی تحریک اور اس کے زیرِ اثر ہونے والی تخلیقات اور تحریروں کا بہت ہی کم نوٹس لیا۔ اسلامی ادب اور اس کے فنکاروں سے اول تو صرفِ نظر کیا گیا۔ اور جب اسلامی فکرونظر کا دھارا کچھ اور نمایاں ہوا تو ترقی پسندوں نے معاندانہ پروپیگنڈا شروع کر دیا۔ اسلامی ادب کو نظر انداز کرنے کی شعوری کاوشیں یہاں تک پہنچی کہ اسلامی ادب کی تحریک کو زیرِ بحث بھی لایا جا رہا ہے مگر کس طرح؟ فروغ احمد نے اس ضمن میں لکھا ہے :

> ''پھر بھی حیرت اس بات پر ہے کہ بحث تو ہو رہی ہے اسلامی ادب کی تحریک کی لیکن اسلامی ادب کی تحریک کے بعض معروف ترین افراد اور ان کے کارناموں کا دبی زبان سے بھی ذکر نہ آئے! ہاں اخلاق احمد دہلوی نے اپنے طور پر چند علماء دین کا ذکرِ خیر ضرور کیا ہے۔ مثلاً سید ابوالخیر مودودی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا عبدالماجد دریا آبادی، مولانا احتشام الحق حقی مرحوم، مولانا فضل حق قریشی دہلوی، مولانا عبدالسلام ندوی، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، مولانا حسرت موہانی، اور ان پر ایک آدھ کے سواء کوئی عالمِ دین ایسا نہیں ہے جو معروف معنوں میں اسلامی ادب کی تحریک کا فن کار رہا ہو''۔ ۵

مختصر یہ کہ شعوری کوشش کی گئی کہ اسلامی ادب سے وابستہ ادیبوں کا ادبی دنیا میں چراغ نہ جلنے دیا جائے۔

اسلامی ادب کی تحریک پر عسکری کے اعتراضات:

اسلامی ادب کی تحریک کے ردِعمل کے باب میں محمد حسن عسکری کا ذکر سب سے اہم اور ضروری ہے۔ عسکری کے ''اسلامی ادب'' کا ''اسلامی ادب کی تحریک'' سے کوئی تعلق نہیں بلکہ عسکری کو ''اسلامی ادب کی تحریک'' سے سخت اختلاف ہے۔ ان کے ہاں اسلام اور اسلامی ادب کا تصور ''اسلامی ادب کی تحریک'' سے مختلف ہے۔ یہ بات کافی دلچسپ ہے کہ محمد حسن عسکری نے پہلے ''پاکستانی ادب'' اور پھر ''اسلامی ادب'' کا نعرہ لگایا۔ اور اس ضمن میں انہوں نے اسلام کے مفہوم میں

مخصوص / مسلمانوں کا ادب — اسلامی ادب

مسلمانوں کی تاریخ کو بھی شامل کر دیا۔ شہزاد منظر کے نزدیک: ''عسکری صاحب اسلام کے معاملے میں بہت ہی لبرل واقع ہوئے تھے۔ اسی لبرل ازم ہی کا نتیجہ ہے کہ وہ مروجہ معنوں میں ''خالص اسلام'' کے قائل نظر نہیں آتے'' ۔۶۔ یہی وجہ ہے کہ ''تحریک'' کے علم بردار عسکری کو اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں اور عسکری تحریک کے تصورِ اسلام اور اسلامی ادب کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ عسکری نے لکھا ہے کہ:

> ''ہمارے سامنے اسلامی ادب کے نمونے موجود ہیں، رومی حافظ، سعدی، امیر خسرو، میر مومن، غالب، اقبال، میر امن، سرسید، نذیر احمد وغیرہ وغیرہ۔۔۔ اس کے برخلاف اسلامی ادب کے بعض علم برداروں کو اس معاملے میں میر امن، غالب بلکہ خسرو اور حافظ تک کا ذکر کفر کے برابر معلوم ہو گا۔ یہ طبقہ ہے تو مخلص مگر اس غلط فہمی میں گرفتار ہے کہ مسلمانوں کی تاریخ، اسلام کا جز نہیں ہے۔ اگر اسلام نے اپنے آپ کو محض ایک مابعد الطبیعاتی فلسفے کے طور پر پیش کیا ہوتا تو خیر ہم مان لیتے کہ اسلام چند عقائد کا نام ہے، لیکن اگر اسلام انسانیت کی تاریخ میں تہذیبی قوت بن کر آیا ہے تو ہم مسلمانوں کی تاریخ کو اسلام کے مفہوم سے خارج نہیں کر سکتے'' ۔۷

دراصل محمد حسن عسکری لبرل اسلام کے قائل تھے، کٹر پن کے حامی نہیں تھے۔ عسکری کا خیال تھا کہ جو لوگ اصل اسلامی اصولوں پر چلنا چاہتے ہیں وہ بے شک ایسا کریں اور اصل اسلامی اصولوں کو اپنی شخصیت میں رچا لیں، البتہ اسلام نے تیرہ سو سال کے دوران میں انسانی تہذیب اور تمدن کی ترقی میں جو مثبت اور تاریخی کردار ادا کیا ہے، اسے بھی تسلیم کیا جائے۔ یہاں ایک کٹر مذہبی اور متوازن و معتدل شخصیت کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔

مختصر یہ کہ عسکری کا اسلام عملی نہیں بلکہ تعقلاتی ہے۔ انہوں نے تصوف اور مسلم تاریخ کو بھی اسلام کے مفہوم میں شامل کر دیا ہے۔ ان کی اسی آزاد خیالی کا نتیجہ ہے کہ وہ مروجہ معنوں میں ''خالص اسلام'' کے قائل نظر نہیں آتے۔ وہ اسلامی ادب کا مقصد اخلاق کی درستی یا موعظتِ حسنہ نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے ادبی، فنی اور تخلیقی کارناموں میں لبرل اسلامی روح کی کارفرمائی ہونی چاہیے۔ عسکری نے لکھا ہے:

"اگر ہم نے خالص اسلامی ادب پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو ادب ختم ہو کر رہ جائے گا۔ ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ترقی پسندوں کے ہاتھوں ادب کی کیا درگت بنی۔۔۔ اگر اسلامی ادب کے علم برداروں نے اسی تاریخ کو دہرایا تو بڑی اندوہ ناک بات ہوگی۔ مگر میں دیکھتا ہوں کہ بعض حضرات اسلامی ادب کے نام کو تخلیقی تحریک کی حیثیت سے نہیں بلکہ محتسب کے کوڑے کے طور پر استعمال کر رہے ہیں"۔ ۸

نعیم صدیقی کے دفاعی دلائل:

نعیم صدیقی، عسکری کے تصورِ اسلام یعنی: اسلام + تاریخِ اسلام اور اس پر مبنی نظریہ ادب کو درست تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کی پوری تاریخ کو بھی اسلام کے مفہوم میں داخل کر دیا جائے تو پھر عبداللہ بن اُبی، مسیلمہ کذاب، عبداللہ بن سبا، ابن ملجم، یزید اور مرزا غلام احمد قادیانی وغیرہ ان سب کی شخصیتوں اور ان کے اقوال، اعمال، عادات و اطوار کو بھی اسلامی عجائب خانۂ ادب میں سجا کر رکھنا ضروری ہوگا۔ "امتِ مسلمہ کے اجتماعی ذہن نے ہمیشہ اسلام سے انحراف اور سرکشی کرنے والوں اور اسلام کی تجدید کر کے عملی نمونہ پیش کرنے والوں کو الگ الگ پہچانا ہے"۔ ۹

دائرہ علم ہو یا دائرہ سیاست، ہر پہلو سے مسلمانوں کی تاریخ دو ٹکراتے دھاروں میں تبدیل ہو جاتی ہے: ایک حق و صداقت کا دھارا اور دوسرا ظلم و جور کا دھارا۔ تاریخ کے نظریۂ تصادمِ خیر و شر کو اختیار کیے بغیر نہ تو کوئی نظریہ باقی رہتا ہے، نہ منطق اور نہ ادب و فن؛ ورنہ خوارج، ترک دنیا اور فتنہ انگیز عناصر اور عیش و عشرت کے خوگر بھی برحق اور صحیح ہوں گے۔

مختصر یہ کہ محمد حسن عسکری کا "اسلامی ادب کا نظریہ" ان کا اپنا وضع کردہ تھا۔ ان کے اس نظریے سے اتفاق کرنا ضروری نہیں۔ وہ اسلامی ادب کے نام پر تبلیغی ادب کے قائل نہیں تھے۔ انہوں نے چند رہنما اصول پیش کیے۔ البتہ یہ حقیقت فراموش نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک تخلیقی ادیب تھے، سیاسی یا مذہبی رہنما نہیں تھے۔

محمد حسن عسکری سیماب صفت آدمی تھے۔ اس لیے وہ زیادہ دنوں تک اسلامی ادب کے

مؤقف پر قائم نہ رہے۔ وہ ایک سال کے اندر ہی اس سے اکتا گئے۔ انہوں نے ڈاکٹر آفتاب احمد کو ۱۹۵۰ء میں لکھا:

> ''اب میں قوم اور ملک سب کو بھول چکا ہوں۔ میں نے اپنے آپ کو دوبارہ یورپ کے اندر بند کر لیا ہے۔ میں نے لکھنا بند کر دیا ہے۔ لکھا بھی کس کے لیے جائے۔۔۔ جو لوگ اسلامی نظام قائم کرنا چاہتے ہیں، میں ان کی کوئی خدمت کرنے سے قاصر ہوں، کیوں کہ میں یورپ کے علاوہ کسی چیز سے واقف نہیں''۔ ۱۰

بعد ازاں انہوں نے ڈاکٹر آفتاب احمد کو ۷ مارچ ۵۳ء کے خط میں لکھا:

> ''فراق صاحب نے اسلامی ادب ہی کی بحث چھیڑ دی۔ اب بھلا انہیں کیا جواب دوں۔۔۔ جب کسی کو پاکستانی ادب پیدا کرنے کی فکر ہی نہیں، تو مجھے کیا پڑی ہے کہ خواہ مخواہ بحث مباحثے کرتا پھروں''۔ ۱۱

محمد حسن عسکری نے اسلامی ادب کا نعرہ لگایا اور جلد ہی اس بحث سے اکتا گئے۔ مگر وہ ''اسلامی ادب کی تحریک'' سے کبھی اتفاق نہ کر سکے۔ اس اعتبار سے ان کا شمار بھی اس تحریک کے مخالفین کے ضمن میں کیا گیا ہے۔ عسکری کے نزدیک ''خالص اسلامی ادب'' انتہا پسندانہ نقطۂ نظر کا حامل ہے، اس لیے وہ اس تصور کے خلاف ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اسلامی ادب کسی محکمۂ احتساب کا نام نہیں کہ اس کے عائد کردہ قوانین سے کوئی سرِ مو تجاوز کر ہی نہ سکے۔۔۔ اگر ہم نے ''خالص'' اسلامی ادب پر ضرورت سے زیادہ زور دیا تو ادب بھی ختم ہو کے رہ جائے گا''۔ ۱۲

بحث سمیٹتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''اسلامی ادب کی تحریک'' بقول عسکری ''خالص اسلامی فکر'' کو لے کر ادبی میدان میں اتری تھی، جب کہ عسکری نے اس فکر کو انتہا پسندانہ قرار دیا۔ وہ مسلمانوں کی تاریخ، تہذیب اور روایات کو ادب میں پیش کرنے کے خواہش مند تھے اور اُن کے نزدیک یہی اسلامی ادب تھا۔

فراق گورکھ پوری کے اعتراضات:

برصغیر پاکستان وہند کے اونچے ادیبوں اور معروف نقادوں میں سے فراق گورکھ پوری نے سب سے پہلے ''اسلامی ادب'' کے خلاف بلند ترین آواز اُٹھائی۔ اور اس کی گونج ہمیں ایک عرصہ تک ''نقوش'' (لاہور) کے صفحات میں سنائی دیتی رہی۔ فراق نے اپنے خطوط اور مضامین کے ذریعے اسلامی ادب کے تصور کو رد کیا۔ ان کا ایک مضمون بعنوان ''اسلامی ادب'' پہلی بار فروری ۱۹۵۳ء میں نقوش کے شمارہ نمبر ۳۰، ۲۹ میں شائع ہوا۔ نتیجے کے طور پر نقوش میں اسلامی ادب کی حمایت اور مخالف میں بحث کا آغاز ہوا۔ بعد ازاں مارچ ۱۹۵۴ء کے ''نقوش'' میں اسلامی ادب کی بحث کے لیے ایک خصوصی گوشہ مختص کیا گیا، جس میں اخلاق احمد دہلوی، قرۃ العین حیدر، ڈاکٹر شوکت سبزواری، سید علی عباس جلالپوری اور سعید احمد رفیق کے مضامین کے ساتھ آفتاب احمد، محمد احسن فاروقی، حامد حسن قادری، ڈاکٹر عبادت بریلوی اور ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کے وہ خطوط بھی شائع کیے گئے جن میں انہوں نے اسلامی ادب کے حوالے سے اپنی آراء کا اظہار کیا تھا۔

فراق گورکھ پوری نے ''اسلامی ادب'' کے تصور کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

''دنیا ہندوستان اور پاکستان سمیت بڑی تیزی سے ایک وحدت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ ایک اکھنڈ انسانیت کی تخلیق و تعمیر بہت تیزی سے ہو رہی ہے۔۔۔ اب ایشائی یا یورپی یا مشرقی یا مغربی رہنا ناممکن ہو رہا ہے۔۔۔ پہلی غلطی تو ہم یہ کرتے ہیں کہ ہماری زندگی کی کچھ خصوصیتیں جو جغرافیائی اسباب سے پیدا ہو گئیں ہیں، انہیں ہم ہندو یا مسلم سمجھنے لگتے ہیں۔۔۔۔ دوسری غلطی یہ کرتے ہیں کی ایجابی امور کو اثباتی امور مان لیتے ہیں مثلاً اگر ہم ریل ایجاد نہیں کر سکے تو اونٹ اور بیل کی سواریوں کو ہندو یا مسلم تہذیب کہنے لگتے ہیں''۔ ۱۳

فراق نے اس بحث کو آگے بڑھایا کہ اُردو ادب کو اسلامی ادب کہا جائے یا غیر اسلامی ادب؟ انہوں نے اس پر دلائل دیے ہیں کہ آیا مسلمانوں کے ادب کو اسلامی ادب، عیسائیوں کے ادب کو عیسائی ادب اور ہندوؤں کے ادب کو ہندو ادب کہا جائے یا نہیں۔ فراق نے لکھا ہے:

''اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اہل عرب نے افلاطون یا ارسطو سے ادب کے جو اصول حاصل کیے وہ اصول کیا اسلامی تھے۔۔۔ فردوسی، سعدی،

حافظ ،۔۔۔ کا ادب عربی ادب سے بہت مختلف ہے۔۔۔ تو فارسی ادب اسلامی رہا یا عربی ادب۔۔۔۔ کیا میر حسن کی مثنوی اسلامی ادب ہے اور گلزار نسیم غیر اسلامی ادب ہے؟ کیا منٹو کے افسانے اسلامی ہیں اور کرشن چندر کے افسانے کافروں کا ادب ہے۔۔۔ سنسکرت زبان میں نل دمن کا قصہ ہندو ادب ہے اور فیضی کی مثنوی نل دمن اسلامی ادب ہے۔۔۔ کیا اقبال کی کچھ نظمیں غیر اسلامی یا خلافِ اسلام ہیں اور کچھ نظمیں اسلامی ہیں''۔ ۱۴

فراق نے اسی مضمون میں غالب کے کچھ مصرعے اور اشعار درج کر کے لکھا ہے کہ کیا غالب کے یہ اشعار اور مصرعے غیر اسلامی ادب ہیں؟ انہوں نے دلائل دیے ہیں کہ یورپ کا ادب ایک پوری اکائی ہے، اس میں ایک تہذیبی اتحاد اور وحدت ہے۔ فراق تو یورپ اور ایشیا کے ادب میں بھی بہت کچھ یکسانیت دیکھتے ہیں اور یہ دلیل دیتے ہیں کہ ''جرمن شاعر گیٹے نہ کالی داس کی شکنتلا اور ایران کے شعراء کا قصیدہ کہتا اور نہ اقبال شکسپیئر یا سنسکرت کے ادیبوں کو خراجِ تحسین ادا کرتے''۔ ۱۵

فراق نے اسلامی ادب کی بحث کو محض اپنے مضامین تک محدود نہیں رکھا بلکہ اس ضمن میں انہوں نے مدیرِ ''نقوش'' کو خطوط بھی لکھے ہیں۔ انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا :

''یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ حالی اور اقبال ہندوؤں کی بھی ملکیت ہیں۔ ٹیگور اور پریم چند مسلمانوں کی بھی ملکیت ہیں۔ اس میں کسی مذہب، نسل اور زبان کی کوئی تفریق نہیں۔ بڑا ادب وہ ہے جس میں آفاقیت ہو۔ وہ ادب بڑا نہیں ہو سکتا جو کسی ایک قوم، زبان کا ہو کر رہ جائے''۔ ۱۶

فراق کا خیال ہے کہ جو لوگ گمراہی کا شکار ہو کر پاکستانی یا اسلامی ادب کا خواب دیکھ رہے ہیں انہیں مندرجہ ذیل سوالات و مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا:

''زراعت کی ترقی، صنعت و حرفت کی ترقی، علوم و تعلیم کی ترقی، حکومت کی خوش انتظامی، پاکستان کی آبادی کی ہر ممکن ترقی کے لیے وہ کون سے خیالات ۔۔۔ یا کون سے کام ایسے ہو سکتے ہیں جو اسلامی کہلائیں یا جو غیر مسلم ملکوں کے لوگ سوچ نہیں سکتے یا عمل میں نہیں لا سکتے۔۔۔ پاکستان

کی آبادی کی ترقی جس ادب کے ذریعہ سے کرائی جاسکتی ہے، وہ ادب اسلامی نہیں ہوسکتا۔ دنیا کے کسی ملک کی ترقی یا اصلاح ہندو ادب، عیسائی ادب، یہودی ادب، بودھ ادب یا اسلامی ادب کی مدد سے نہ کہیں ہورہی ہے۔ نہ ہو سکتی ہے''۔ ۱۷

فراق نے اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے چند سوالات اُٹھائے ہیں کہ: مشرقی پاکستان میں ہندو آبادی اتنی بڑی ہے جتنی کئی اسلامی اور غیر اسلامی ملکوں کی پوری آبادی نہیں ہے۔ مشرقی پاکستان میں اسلامی ادب اتنی بڑی ہندو آبادی کو اپنے ہاں کیا جگہ دے گا؟۔ اور وہ ادب کس زبان میں ہوگا؟۔ کیونکہ وہاں کی بنگالی زبان کئی لحاظ سے اُردو سے زیادہ ترقی یافتہ زبان ہے۔ کیا مشرقی پاکستان کے لیے جس اسلامی ادب کی سعی لاحاصل کچھ لوگ کیا چاہتے ہیں، وہ یہ بتائیں گے کہ اس ادب سے وہاں کی اتنی بڑی ہندو آبادی کیا فائدے اُٹھاسکے گی، کیا روشنی پاسکے گی، کیا زندگی پاسکے گی؟۔ فراق نے لکھا ہے:

''حسن عسکری صاحب۔۔۔۔ کی تحریروں کے ان چند صفحات کو چھوڑ کر جن میں انہوں نے کوئی اسلامی ادب پیش نہیں کیا بلکہ اسلامی ادب کا صرف نعرہ لگایا ہے، ان کی نوے فیصدی تحریریں کیا اسلامی ادب ہیں؟۔ اُن کی اِن تحریروں میں قرآن پاک، احادیث، اسلامی تاریخ، مسلمان مفکرو ں کی تحریروں یا خیالات کے حوالے نہیں ملتے بلکہ سب کے سب حوالے اور ماخذ اُن فرانسیسی یا مغربی مصنفوں سے لیے گئے ہیں جنہیں اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں''۔ ۱۸

فراق کے نزدیک جس طرح قومی یا ملکی نظام ہندو یا مسلمان نہیں ہوسکتا اسی طرح قومی اور ملکی ادب اسلامی یا غیر اسلامی ادب نہیں ہوسکتا۔ وہ سوال کرتے ہیں کہ ''کیا افغانستان کا کوئی ایسا مصنف جو پاکستان کا سخت مخالفت ہے، اسلامی ادب پیدا کرسکتا ہے؟''۔ ۱۹

فراق نے اسلامی ادب کو موضوع بحث بناتے ہوئے علامہ اقبال کے فکروفن کا بھی اپنے نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ علامہ اقبال بھی اسلامی اور غیر اسلامی ادب کی تفریق کے قائل نہیں۔ انہوں نے ادبیاتِ عالم میں کسی مسلم یا غیر مسلم کی تمیز کو روا نہیں رکھا۔ جس تخلیق کار

نے بھی اعلیٰ فن پارہ تخلیق کیا، چاہے وہ مسلم تھا یا غیر مسلم، اقبال نے اس کی دل کھول کر تعریف کی ہے۔ محمد طفیل (مدیرِ ''نقوش'') کو ایک خط میں انہوں نے لکھا ہے:

''ڈاکٹر اقبال کے نزدیک قریب قریب تمام ایرانی ادب اور مسلمانوں کا دیا ہوا قریب قریب تمام اُردو ادب عجمی اور غیر اسلامی ہے اور وہی ڈاکٹر اقبال گرونانک، رشی وشوامتر (جسے وہ رفیق کائنات کہتے ہیں) بھرتری ہری وغیرہ کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں۔ سوامی رام تیرتھ کے گن گاتے ہیں۔ شیکسپیئر کے متعلق ایسے شاندار الفاظ استعمال کرتے ہیں جو کسی اسلامی مصنف کے لیے انہوں نے استعمال کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ پھر غالبؔ، داغؔ، امیرؔ کے کارناموں کو بھی سراہتے ہیں۔ جب حقیقی اور شاندار ادب کا سامنا ہوتا ہے۔ تو ڈاکٹر اقبال اسلامی اور غیر اسلامی ادب کے فرق کو بھول جاتے ہیں۔ جرمنی کے بالکل غیر اسلامی شعراء کو بے تکان خراج عقیدت پیش کرتے ہیں'' ۲۰

فراقؔ کے موقف کا استرداد:

فراقؔ کے مضمون ''اسلامی ادب'' مطبوعہ ''نقوش'' (لاہور) فروری، مارچ ۱۹۵۳ کے جواب میں ڈاکٹر محمد احسن فاروقی نے ''اسلامی ادب! کیوں نہیں'' کے عنوان سے ''نقوش'' مئی، جون ۱۹۵۳ میں بڑا زوردار مضمون لکھا۔ جس میں انہوں نے خیال ظاہر کیا کہ یورپ کے ادیبوں نے عیسائیت سے وابستہ تصورات سے کام لیا ہے۔ مثلاً ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کی شاعری تمام تر کیتھولک مذہب میں رچی ہوئی ہے۔ لہٰذا عربی، فارسی اور اُردو ادب کا بھی اسی طرح اسلام سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے جس طرح عیسائی ادیب عیسائیت سے ہم آہنگ ہیں۔ ''اردو کے مسلمان شاعر جو بات کہتے ہیں اس میں اسلامی روح ہوتی ہے''۔ ۲۱

فراقؔ نے اپنے ایک خط (بنام محمد طفیل) میں ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کے مذکورہ مضمون ''اسلامی ادب! کیوں نہیں'' کا بھرپور تنقیدی جائزہ لیا۔ انہوں نے لکھا ہے:

''ڈاکٹر فاروقی صاحب نے روحانیت کے جن معاونوں کے بیانات یا

احکامات پیش کیے ہیں ان میں ایک بیچارہ بھی مسلمان نہیں۔ اگر وہ روحانیت کے قائل ہیں تو ان کی روحانیت کا اسلام کیوں سمجھا جائے۔۔۔شیکسپیئر، دانتے، رابندر ناتھ ٹیگور تلسی داس، سورداس، کالی داس ان سب کے ادب میں روحانیت جھلک رہی ہے۔۔۔یہی حال بھگوت گیتا اور اپنشدوں کا ہے۔۔۔روحانیت کی شاندار ترجمانی اور نمائندگی اس ادب میں ملتی ہے۔لیکن کیا ڈاکٹر فاروقی صاحب یہ کہنے کو تیار ہیں کہ یہ تمام آفاقی اور شاندار ادب اسلامی ادب ہے؟ ڈاکٹر فاروقی صاحب کو چاہیے تھا کہ وہ غیر اسلامی شاندار شہرۂ آفاق روحانیت اور خالص اسلامی روحانیت کے فرق کو واضح فرماتے۔۔۔اگر ادب میں روحانیت کی ضرورت مان بھی لی جائے تو اسے روحانی ادب کہیے خواہ مخواہ اسے اسلامی ادب کیوں کہیے؟۔۔۔حقیقت تو یہ ہے کہ عربی ادب، ایرانی ادب، ہندوستانی ادب تو بامعنی فقرے ہیں، لیکن اسلامی ادب ایک مہمل فقرہ ہے" ۲۲

روحانیت اور اسلامی ادب کے حوالے سے فراق کے اعتراضات کا جائزہ لیتے ہوئے فروغ احمد نے لکھا ہے:

"فراق کا یہ طرز استدلال بھی قابل دید ہے کہ وہ مذہبی ادب کے تو سرے سے قائل ہی نہیں ہیں مگر شیکسپئر، گوئٹے، رابندر ناتھ ٹیگور، تلسی داس، سورداس، کالی داس، بھگوت گیتا اور اپنشدوں میں انہیں ایک بڑی بلندی نظر آئے، جس کا نام انہوں نے "غیر اسلامی شہرۂ آفاق روحانیت" رکھا ہے۔لیکن انہیں رومی، سعدی، ابوالکلام آزاد، اقبال وغیرہ کے یہاں کم از کم وہ چیز بھی دکھائی نہیں دیتی جسے وہ مذکورہ بالا لمبے چوڑے لقب کے مقابلہ میں محض "اسلامی غیر شاندار، غیر شہرۂ آفاق روحانیت" ہی کا لقب دینا گوارہ کرتے۔ہاں وہ ایک من مانی "واقعت" پر ضرور زور دیتے ہیں اور وہ بقول ان کے "اشتراکی واقعیت" ہے۔جس کے آگے اسلامی اور

غیر اسلامی دونوں ہی قسم کی روحانیت کو سپر ڈال دینی چاہیے''۔ ۲۳

فراق، ڈاکٹر احسن فاروقی کا یہ مؤقف بھی تسلیم نہیں کرتے کہ اُردو صرف ''اسلامیت'' کی ترجمان ہے۔ وہ پریم چند، کرشن چندر، راجندر سنگھ بیدی، کنہیالال کپور اور چکبست کا حوالہ دے کر کہتے ہیں کہ: ''گویا یہ سب بھی اسلامی ادب پیش کرتے ہیں۔؟ کیونکہ یہ سب اُردو ادیب ہیں''۔ ۲۴ ہندوستان کی اور زبانیں جیسے بنگالی، پنجابی، گجراتی، مرہٹی، وغیرہ یا قدیم ہندی سو یہ سب بیچاری اس قابل کہاں کہ اسلامی ادب پیش کر سکیں۔ فراق سوال اُٹھاتے ہیں کہ: ''معلوم نہیں انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور دنیا کی اور مشہور زبانوں کے متعلق ڈاکٹر فاروقی صاحب کا کیا خیال ہے؟ کیا یہ بیچاریاں اسلامی ادب پیش کر سکتی ہیں؟۔ اگر نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر انگلستان ،فرانس، جرمنی، روس، چین، وغیرہ ممالک مسلمان ہو جائیں تو ان سب کو اپنی مادری، قومی، ادبی، تہذیبی زبان اور علمی زبان بھی یا تو عربی یا فارسی یا ترکی یا پشتو یا اردو بنانی پڑے گی یا سارا ہندوستان اگر مسلمان ہو جائے تو اردو کو چھوڑ کر یہاں کی سب زبانیں اور ان کے ادب بھی ختم ہو جائیں گے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

> ''کیونکہ مسلمان ہندوستان میں صرف اسلامی ادب کی تخلیق و تعمیر کرے گا اور یہ صرف اُردو میں ممکن ہے۔ ڈاکٹر فاروقی صاحب۔۔۔ اپنے مضمون کے آخیر میں اقبال ہی کے نام پر تان توڑی ہے۔ یہ کہتے ہوئے کہ ہمیں وہی ادب تخلیق کرنا ہے جس کا نمونہ اقبال دے گئے ہیں۔۔۔ اقبالی ادب کوئی الہامی چیز نہیں ہے جس نے پہلے کے ادبی شاہکاروں کو منسوخ کر دیا ہو اور صرف حدیثوں کے لیے یا ادبی شرع و فقہ کے لیے گنجائش چھوڑی ہو۔۔۔ اس وقت اسلامی اور غیر اسلامی، دہریہ اور روحانی ادب کے سوالات نہیں ہیں بلکہ۔۔۔ اشتراکی واقعیت۔۔۔ سے ہمارے ادب کی تخلیق ہوگی۔ یہ واقعیت نہ اسلامی ہے نہ عیسائی ہے نہ ہندو ہے بلکہ اشتراکی واقعیت ہے''۔ ۲۵

فراق گورکھپوری نے ''اسلامی ادب'' کے عنوان سے جس بحث کا آغاز کیا، اسی سلسلے میں ایک مضمون آفتاب احمد نے ''بنامِ مرشدِ نازک خیالاں'' کے عنوان سے اگست۔ ستمبر ۱۹۵۳ء کے

''نقوش میں لکھا۔ آفتاب احمد کا خیال ہے کہ اسلامی ادب کی اصطلاح ایک بے ضرر سی چیز ہے۔ فراق نے بھی کئی ایک مضامین میں ہندو کلچر اور اسلامی کلچر کا ذکر کیا ہے۔ مذہب انسانوں کی روحانی زندگی کی ترتیب اور ان کے شعور کی سمت مقرر کرنے میں نہایت وقیع حیثیت رکھتا ہے۔ مذہب زندگی کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور عموماً ماورائیت کا ایک تصور، فکر و خیال کا ایک مجموعہ اور ایک مخصوص طرزِ حیات پیش کرتا ہے۔'' اسی لیے انسانوں کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے ہر شعبے میں مذہب اس طرح حاوی رہا ہے کہ آج تک دنیا کا کوئی مقبول ترین فکری نظام بھی اس کا بدل ثابت نہیں ہو سکا۔ انسانی سماج تہذیب و تمدن اور کلچر کی تعمیر و تشکیل میں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا''۔ ۲۶

کسی قوم کا ادب اس کی تہذیب اور کلچر کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ اس لیے ادب کی بحث میں مذہبی اثرات کو سرے سے بالائے طاق رکھنا ممکن نہیں۔ ہر تہذیب کا خمیر کسی نہ کسی مذہب سے اُٹھتا ہے۔ عرب تہذیب اسلام سے قبل ایک خاص سطح رکھتی تھی۔ اسلام کے بعد اگر وہ تہذیب مٹ نہیں گئی تو اسلام کے زیرِ اثر وہ ایک نئے سانچے میں ضرور ڈھل گئی۔ قدیم ایرانی تہذیب میں بھی اسلامی اور عربی اثرات نے ایک نیا رنگ بھرا۔ مسلمانوں کی آمد سے ہندوستان کے جسم و جان میں زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ عرب کی اسلامی تہذیب، ایران کی اسلامی تہذیب اور ہندوستان کی اسلامی تہذیب۔ یہ سب ملکی خصوصیات کی بنا پر اپنی اپنی انفرادی حیثیت رکھتی ہیں اور ایک دوسرے سے الگ پہچانی جاتی ہیں۔ مگر ان میں ایک ربط و تسلسل کا رشتہ بھی پایا جاتا ہے۔ یہی بات ان ادیبوں اور ان کے ادب کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے، جن کو ان تہذیبوں نے جنم دیا۔ اسلامی تہذیب کوئی ساکت و جامد چیز نہیں ہے۔ یہ ہر سرزمین کی مقامی خصوصیات کو سمیٹتی ہوئی ایک نئے رنگ و آہنگ کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ آفتاب احمد نے لکھا ہے:

> ''اس لیے کسی ادیب یا اس کے ادب کو اسلامی یا غیر اسلامی قرار دینے کی بحث کو چھوڑ کر دیکھنے کی چیز صرف یہ ہے کہ مجموعی طور پر مسلمان ادیبوں کے طرزِ احساس و ادراک، ان کی شخصیت اور مزاج کے بنیادی عناصر میں اور ان کی تخلیقات کے عام رجحانات میں اسلامی اثرات کا عمل دخل نظر آتا ہے یا نہیں۔ البتہ ایک ہی تہذیبی روایت سے وابستہ ادیب ضروری نہیں

کہ اپنے سیاسی اعمال وعقائد کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے وابستہ ہوں"۔ ۲۷

مسلمان ادیبوں نے اسلام کو تصوف کے راستے سے پہچانا۔ تصوف ایک روحانی تجربہ ہے۔ جس پر اسلامی یا غیر اسلامی کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ لیکن مسلمان صوفیاء نے روحانی تجربات کو اسلامی فکر وخیال اور تعلیمات کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا۔ لہٰذا ان کے نقطۂ نظر سے ایک مخصوص اسلامی تصوف پیدا ہوا۔ تصوف پہلے سے موجود تھا" لیکن اسلامی اثرات کے تحت مسلمان صوفیاء کے ہاں جزوی اور فروعی اختلافات کے باوجود اسلامی تصوف ایک مرکزی روایت کے طور پر موجود رہا"۔ ۲۸

آفتاب احمد کے مذکورہ مضمون کے جواب میں فراق گورکھپوری نے مدیر "نقوش" (محمد طفیل) کو ایک خط لکھا جس میں آفتاب کے اس مضمون "بنامِ مرشدِ نازک خیالاں" کا جواب تحریر کیا۔ اور ان کے اعتراضات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ فراق گورکھپوری کا موقف یہ ہے کہ : اگر مسلمانوں کی تصنیف کردہ کامیاب اور مقبول کتب میں اسلام کی روح اور اسلام کی قدریں موجود ہیں تو اسلامی ادب کا نعرہ لگا کر ہم تحصیل حاصل کیوں کریں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ادب اسلامی ہوتا ہوا بھی ناقص، نامکمل، گمراہ، انحطاطی، کمزور اور سچے اسلامی شعور سے نیم بہرہ یا بے بہرہ ہو سکتا ہے یا جمود پسند و رجعت پسند ہو سکتا ہے۔" اس لیے صحت مند اسلامی ادب کے مقاصد کے تحت اسلامی ادب کی آواز اُٹھانا ضروری ہے تو پھر اس تحریک کا نام اسلامی ادب کی بجائے اسلامی ادب کی اصلاح ہونا چاہیے"۔ ۲۹

فراقؔ کے نزدیک مسلمانوں کی بہت سی بلند پایہ تصنیفات جمالیاتی، عشقیہ، اخلاقی، اور روحانی قدروں سے پہلے ہی مالا مال ہیں۔ اس لیے اسلامی ادب کا نعرہ خالص اسلامی جمالیاتی شعور سے یا محض وجدان سے متعلق نہیں بلکہ یہ نعرہ ادب کو ایک سیاسی یا ملی مقصد کے ماتحت لانے کے لیے اُٹھایا جا رہا ہے۔" جس کے نتیجے میں مسلمانوں میں احساسِ برتری اور ادب میں حملہ آوری یا جنگ جوئی کے عناصر پیدا ہو جائیں گے۔ اور اسلامی ادب ایک خطرناک چیز بن جائے گا"۔ ۳۰

فراقؔ کے نزدیک جیسے طاعون، قحط، بے روزگاری وغیرہ اسلامی وبائیں نہیں ہیں۔ اسی

طرح کوئی ایسا اسلامی ادب تصور میں نہیں آتا جو ان وباؤں سے مسلمانوں کو بچا سکے۔ اس طرح دوسرے مذاہب کے ماننے والے جو ادب تخلیق کریں گے تو ان مذاہب کی چاشنی کے ساتھ ساتھ غیر مذہبی مسائل اور ان کے غیر مذہبی حل بھی ان کتابوں میں کوٹ کوٹ کر بھرے ہوں گے۔ لیکن ایسا ادب، اسلامی ادب، ہندو ادب، عیسائی ادب، یہودی ادب، پارسی ادب، بدھسٹ ادب، یا جینی ادب نہیں ہوگا۔ ''طاعون، قحط، بے روزگاری وباؤں اور لعنتوں سے کروڑوں انسانوں کے بچانے کے لیے جو ادب تخلیق ہوگا اس میں ہندو نازک خیالی اور مسلم رنگین خیالی کام نہیں دے سکتی''۔ ۳۱

فراقؔ نے اسلامی ادب کے خلاف دلائل دیتے ہوئے لکھا ہے کہ شیکسپیئر، ڈکنس، شیلی، کارلائل، رسکن، برنارڈ شا، ایچ۔ جی۔ ویلس، ٹالسٹائی، ٹیگور، روماں رولاں، ہیوگو، گورگی، ان سب کے کارنامے محض وجدان اور جمالیاتی تخلیقات نہیں ہیں۔ ان سب کا ادب مقصدی ادب ہے۔ مگر یہ مقصد کسی روحِ مذہب کی تشفی نہیں۔ مثلاً حالیؔ، ''مسدس'' میں بار بار مسلمانوں کو غیر مسلموں کی تقلید کی تلقین کرتے دکھائی اور سنائی دیتے ہیں۔ ''مسدس'' تبلیغ اسلام اور اسلامی مزاج کا جمالیاتی شعور بیدار کرنے کے لیے نہیں لکھی گئی۔ اقبال نے غیر مسلم ادب سے بہت کچھ پایا ہے۔ بہر حال ادبیات عالیہ محض جمالیاتی یا وجدانی چیز نہیں ہوتے بلکہ مقصدی چیز ہوتے ہیں۔'' ادبیات عالیہ کے صفات وعناصر اسلام یا کسی اور مذہب سے متعلق نہیں ہوتے۔ ادب کے جمالیاتی شعور میں مذہب کارفرما ہوسکتا ہے۔ لیکن کوئی خاص مذہب کارفرما نہیں ہوتا''۔ ۳۲

اُردو ادب کے مزاج میں ہندوستانیت اسی طرح کوٹ کوٹ کر بھر جائے جس طرح عربی ادب میں حجازیت یا ایرانی ادب میں ایرانیت ہے، اگر فردوسی، خاقانی، رومی، حافظ، سعدی، حالی، اور میر و غالب اسلامی ادیب ہیں تو ان کی تخلیقات کو غیر مسلم بھی اچھی طرح سمجھتے اور لطف اندوز ہوتے ہیں جتنا کوئی مسلمان۔ اقبال کے کلام کا وہ تمام حصہ جس میں مسلم سامراج کے مٹنے کا ماتم ہے، ادبی مذاق رکھنے والوں کی نظر میں قابلِ قدر چیز نہیں۔ اقبال کے ادب کا بہت سا حصہ محض ایک ملی فاشیت ہے یا بلند آہنگ جنگ جوئی ہے۔ ''آج عرب مصر، ایران، افریقہ کے مسلمان اسلام یا اسلامی ادب کی بجائے عالمگیر سیاسی تحریکوں سے، انقلاب روس وانقلاب چین کی اشتراکیت سے مدد لے رہے ہیں۔ ناظم حکمت کا ادب اسلامی ادب سے نہ اقبالی ادب ہے''۔ ۳۳

فراقؔ کہتے ہیں کہ میری شاعری کا بڑا حصہ اس لیے عشقیہ و جمالیاتی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکا کہ جاگیردارانہ، اور سامراجی دور یا طبقوی سماج کی روایتوں کا مجھ پر گہرا اثر تھا۔ "زندگی کے متعلق نیا شعور میرے اندر بہت آہستہ اور بہت دیر میں پیدا ہوا"۔ ۳۴

فراقؔ نے اشتراکی ادب کی حمایت میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ روس اور چین کے نئے ادب کے کامیاب نمونے انحطاطی سرمایہ دارانہ ادب کے بہترین نمونوں سے بلند تر ہیں۔ جو ادب اشتراکیت کے مخالف پیدا کر رہا ہے، وہ ہمیں زندگی اور روشنی نہیں دے رہا ہے۔ آج اسلامی ادب سے مسلمانوں میں گرمی، حرکت، بلند جمالیاتی اور وجدانی احساس پیدا نہیں ہوگا بلکہ "آج مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کی تقدیر ایسے ترقی پسند ادب سے سنورے گی جو اسلامی، عیسائی یا ہندو نہیں ہوگا" ۳۵

فراقؔ گورکھپوری اور آفتاب احمد کے مضامین پڑھ کر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ فراقؔ نے آفتاب احمد کے موقف کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ آفتاب کا موقف وزنی ہے کہ ادب اور کلچر کے معاملے میں مذہبی اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فراقؔ کا یہ کہنا کہ اسلامی ادب کے نعرے سے ادب کے ذریعے مسلمانوں میں احساس برتری پیدا کر کے مسلمانوں کو برخود غلط بنانا ہوگا، اور یہ کہ ادب میں حملہ آوری اور جنگ جوئی کے عناصر پیدا ہو جائیں گے، درست نہیں۔ اس قسم کا اعتراض تو فراق کے پسندیدہ ترقی پسند ادب پر بھی کیا جا سکتا ہے کہ ترقی پسند ادب کے نعرے کے ذریعے ایک سیاسی تحریک کو ابھارا جا رہا ہے اور اس طرح ادب میں جنگ جوئی اور حملہ آوری کے عناصر پیدا ہو جائیں گے۔

ادب کے عالم گیر اثرات سے انکار نہیں لیکن جس تہذیب نے شاعر کو پروان چڑھایا ہے اس کے اثرات بہر حال اس کی تخلیقات پر پڑیں گے۔ اسی طرح اسلامی تہذیب میں پروان چڑھنے والے شعراء اور ادیبوں کے ہاں کچھ علامات و تلمیحات اور تشبیہات و استعارات ایسے ہوں گے جن کا تعلق اسلامی تہذیب سے ہوگا۔ بہر حال فراقؔ کا یہ سوال بہت اہم ہے کہ کیا منٹو کے افسانے اسلامی اور کرشن چندر کے غیر اسلامی ہوں گے؟ کسی بھی غیر مسلم ادیب کے ادب کو غیر اسلامی کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ شیکسپیئر کے فن پاروں میں جو عناصر خالص عیسائی تہذیب کے ہوں گے، وہ بے شک ہمارے لیے

قابل قبول نہ ہوں لیکن اس کے فن پارے کی اپیل ہمارے لیے اہمیت کی حامل ہوگی۔

جب فراقؔ یہ کہتے ہیں کہ روسی ادب میں روسیت، ہندوستانی ادب میں ہندوستانیت اور حجازی ادب میں حجازیت کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے تو پھر پاکستانی ادب میں پاکستانیت موجود ہونی چاہیے، اور پاکستانیت پر اسلامی فکر کے اثرات بھی پڑیں گے، اسے اسلامی ادب چاہے نہ کہا جائے۔

فراقؔ گورکھ پوری کے مضمون کے جواب میں سید شوکت سبزواری نے بھی ''اسلامی ادب'' کے عنوان سے ایک مضمون مارچ ۱۹۵۴ء کے ''نقوش'' (لاہور) میں لکھا۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ: ہماری تعلیم وہ نہیں جو فراق صاحب کی ہے۔ ہمارے علوم وہ نہیں جو فراق صاحب کو عزیز ہیں، ہمارا ادب وہ نہیں جو فراق صاحب اور ان کے ہم خیال ادیبوں کے ذہن و فکر کی پیداوار ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

> ادب میں ادیب کے خیالات و تصورات جھلکتے ہیں۔ وہ اپنے خالق کے فکر و خیال کا پرتو ہوتا ہے۔ جہاں ادیبوں میں اہم، اصولی اور بنیادی اختلافات ہوں، وہاں ادب ایک نہیں ہوسکتا۔ اسلامی اخلاق، اسلامی جمہوریت، اسلامی سیاست اور اسلامی مساوات کے اصول اور طریقے اگر مارکسی اشتراکیت کے اصولوں اور طریقوں سے مختلف ہیں تو اسلامی ادب کبھی مارکسی ادب سے مشتبہ نہیں ہوسکتا''۔ ۳۶

شوکت سبزواری نے ''اسلامی ادب'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :

> ''اسلامی ادب ایک طرح کا صالح اور ترقی پسند ادب ہے۔ اس کی اساس وہ مرکزی تصورات ہیں جن کی تبلیغ دنیا میں سب سے پہلے اسلام نے کی۔۔۔ اسلامی ادب میں انسانیت کی عظمت پر زور دیا گیا ہے۔۔۔ اسلام ایک عالمگیر تحریک ہے۔ اس کا کسی قوم، ملک اور زبان سے کوئی ایسا رشتہ نہیں کہ یہ اس قوم میں پنپ سکے اور اسی زبان میں اس کی تبلیغ و اشاعت کی جا سکے۔ اسلامی ادب انگریزی، سنسکرت، فارسی، اردو، بنگالی وغیرہ دنیا کی تمام پرانی زبانوں میں پیش کیا جاسکتا ہے۔ ادب کی

روح خیالات ہیں۔ادب کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کا انحصار
اس کی روح پر ہے"۔ ۳۷

شوکت سبزواری اسلامی ادب کو روحِ اسلام کی پیش کش کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ اسے ترقی پسند ادب بھی کہتے ہیں۔

حامیانِ فراق:

اخلاق احمد دہلوی نے مارچ ۱۹۵۴ء کے "نقوش" میں ایک مضمون "ادب برائے عاقبت" کے عنوان سے لکھا اور اس طرح انہوں نے فراق کی حمایت میں قلم اٹھایا۔انہوں نے مختلف ادبی اصطلاحوں کا ذکر کرتے ہوئے اسلامی ادب کے حوالے سے مولانا عبدالماجد دریا آبادی کی ایک نئی اصطلاح "ادب برائے عاقبت" کا ذکر کیا ہے۔اخلاق احمد دہلوی نے لکھا ہے کہ :

"اسلامی ادب کیوں اور کیوں نہیں کے سلسلے کی ایک کڑی "ادب برائے عاقبت" بھی ہے۔یہ نئی اصطلاح مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے اپنے ایک دوست کی وساطت سے اپنے قارئین تک پہنچائی ہے۔جس طرح "ترقی پسند ادب" "رجعت پسند ادب"، "جنسی ادب"، "غیر جنسی ادب"، "صحافتی ادب" اور "غیر صحافتی ادب" ادب برائے ادب، ادب برائے زندگی، ادب برائے فن اور ادب برائے نام قسم کی بے شمار اصطلاحیں اب تک چل رہی تھیں، وہاں اسلامی ادب اور پھر اس میں صالح ادب اور غیر صالح ادب کی تفریق نے یہ نیا شگوفہ کھلایا ہے"۔ ۳۸

اخلاق احمد دہلوی کے نزدیک اب تو سوال یہ ہے کہ اسلامی ادب پیش کیسے کیا جائے اور کس کے اسلام کو اسلام سمجھا جائے؟۔کیوں کہ مختلف علماء دین کے نزدیک اسلام کا تصور ہی مختلف ہے۔مثلاً سید ابوالخیر مودودی کا اسلام کلیتاً مادی ہے۔ نماز کا مقصد یہ ہے کہ دن میں پانچ مرتبہ مسلمانوں کو ایک دوسرے کے حال سے آگاہی حاصل ہوتی رہے تاکہ وہ ممکن حد تک ایک دوسرے کے دکھ درد میں شریک ہو سکیں۔اس کے بعد ہفتے میں ایک مرتبہ شہر یا گاؤں کی بڑی مسجد میں مسلمان جمع ہوں۔اس کے بعد سال میں ایک مرتبہ حج بیت اللہ کے موقع پر تمام کرہ ارض کے مسلمان ایک جگہ

جمع ہو کر دنیا بھر کے مسلمانوں کے مسائل سے باخبر ہوں۔ روزہ ابوالخیر مودودی کے نزدیک نہ صرف قوت برداشت پیدا کرتا ہے بلکہ وہ مسلمان جنہیں خس خانہ و برفاب کی سہولتیں حاصل ہیں، آگاہ رہیں کہ جن کے پاس روزہ کھول کے کھانے کو کچھ نہیں ہوتا ان پر کیا گزرتی ہے۔ زکواۃ معاشرے میں اقتصادی ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے ہے وغیرہ وغیرہ۔ ابوالخیر مودودی کے حساب سے ان مادی تصورات سے انکار اسلام کی روح کو نہ سمجھنے کے مترادف ہے۔ "ابوالخیر مودودی کے چھوٹے بھائی سید ابوالاعلیٰ مودودی امیر جماعت اسلامی کا اسلام کا تصور کچھ اور ہے، مولانا عبدالماجد دریا آبادی اور مولانا سید سلیمان ندوی کا اور"۔ ۳۹

اخلاق احمد دہلوی کا خیال یہ ہے کہ اسلامی افکار و تصورات ہی نہیں بلکہ خدا کا تصور بھی علمائے دین کے ہاں مختلف ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ :

> "تصورِ اسلام ہی نہیں خدا کا تصور بھی مختلف علمائے دینِ اسلام کا متفرق ہے۔ مثلاً مولانا احتشام الحق حقی دہلوی فرماتے تھے کہ خدا کو بجلی کے کرنٹ یا وولٹج کی سی ایک قوت سمجھو، جو کائنات کے ذرے، ذرے میں جاری و ساری ہے۔ اور اس کرنٹ سے جو کام تم چاہو لے سکتے ہو۔ اس طرح وہ قوت جسے "رام کہو یا رحیم کہو، پوری کائنات میں اپنی کرشمہ سازیاں دکھاتی رہتی ہیں۔ مولانا عبدالسلام کہتے ہیں کہ: خدا ایک وجدانی قوت ہے اور یہ وجدانی کیفیت جب کسی پر طاری ہوتی ہے تو وہ پھر مسلمان، ہندو، عیسائی اور یہودی نہیں رہتا۔ بلکہ وہ ایک کل کا جزو ہو جاتا ہے، جس کو خدا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک خدا کو ماننے بغیر بھی آدمی مسلمان رہ سکتا ہے۔ اور خدا کو ماننے کے باوجود خدا کے منکر سے کسی طرح مختلف بھی نہیں ہوتا"۔ ۴۰

اخلاق احمد دہلوی نے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے:
اُن کے نزدیک خدا کا تصور اس لیے ضروری ہے کہ خدا پر یہ سمجھ کر ایمان لائے بغیر کہ وہ سچ مچ ہے کسی خیال میں کوئی مرکزیت پیدا نہیں ہوسکتی، اور جب کسی خیال میں مرکزیت ہی پیدا نہ ہو تو کسی معاشرے میں کسی قسم کی نہ مادی اصلاح ممکن ہے اور نہ روحانی۔ اسی طرح مولانا حسرت موہانی کے

خیال میں اگر نظریۂ اشتراکیت میں خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو وہ اسلام ہو جاتا ہے۔
اخلاق احمد دہلوی کہتے ہیں کہ: ''خدا اور رسالم کے یہ متنوع اور متفرق تصورات ان حضرات کے ہیں جنہوں نے براہِ راست قرآن کریم اور احادیث بنوی ﷺ سے اسلام اور خدا کے تصور کو سمجھا ہے۔ فرانس اور برطانیہ کے ادیبوں اور شاعروں کی مدد سے جنہوں نے اسلام قبول کیا ہے ان کا ''اسلام'' اِن سب سے مختلف ہے''۔ ۴۱

اخلاق احمد دہلوی ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کی اس رائے پر کہ ''ہندی ادب میں کسی مسلمان کا کامیاب ہونا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ کسی ہندو کا اُردو میں'' یہ تبصرہ کیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ: ''اُردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے۔ یہ اُردو کب سے مشرف بہ اسلام ہوئی اور اس کی اطلاع کس ذریعے سے ڈاکٹر محمد احسن فاروقی تک پہنچی؟ اس کی خبر تو شاید پروفیسر محمد حسن عسکری تک کو نہ ہو۔ حالانکہ یہ واقعہ ہے کہ ولی دکنی سے لے کر یا اس سے بھی پہلے سے، لتا منگیشکر تک، اُردو کی خدمت میں ہندو مسلمان برابر کے شریک ہیں''۔ ۴۲۔ اُردو کی ترویج میں جو حصہ لتا کا ہے اس کا دعویٰ کوئی فرد نہیں کر سکتا۔ ہندو پانی اور مسلمان پانی کی آواز لگانے سے کیا پانی کے خواص میں کوئی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ پانی ہر حالت میں پانی ہی رہے گا چاہے اس پر آپ کیسا ہی لیبل کیوں نہ لگا دیں۔

اخلاق احمد دہلوی نے لتا منگیشکر کے حوالے سے اُردو کی ترویج کا جو ذکر کیا ہے وہ مبالغے پر مبنی ہے۔ اس طرح ہندو پانی اور مسلم پانی کا ذکر پانی کے خواص کا معاملہ نہیں بلکہ اس کے پس منظر میں پوری ایک تہذیب کار فرما ہے۔

اخلاق احمد دہلوی نے ڈاکٹر احسن فاروقی کے خیالات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ چونکہ کسی انگریز نے یہ لکھ دیا ہے کہ سارا انگریزی ادب انجیل کی اساس پر ہے، اس لیے انہوں نے کھینچ تان کر انگریزی کے ان تمام مصنفین کو جن کا عیسائیت سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا، عیسائیت کا پرستار قرار دے دیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب مصر ہیں کہ اس انگریز کی کتاب سب مسلمان روزانہ تلاوت کیا کریں جس میں اس قسم کی موشگافیاں کی گئی ہیں۔ چونکہ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کے نزدیک یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ''شیلے سے لے کر برنارڈ شا تک انگریزی کے تمام شاعر اور ادیب عیسائی پہلے تھے کچھ اور بعد میں اس لیے اُردو کے تمام ادیب پہلے مسلمان ہونے کا اعلان کریں اور ادب میں اپنے

مسلمان ہونے کا ثبوت دیں کیونکہ ان کے نزدیک اُردو صرف مسلمانوں کی زبان ہے''۔ ۴۳

اخلاق احمد دہلوی نے بحث برائے بحث کا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اُردو صرف مسلمانوں کی زبان نہیں تاہم اس حقیقت سے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ اُردو کی نشوونما میں مسلمانوں کی خدمات گراں قدر ہیں۔ برصغیر کی تاریخ اور بالخصوص بیسویں صدی اس حقیقت کی بین دلیل ہے کہ اسلامیانِ برصغیر نے زیادہ تر اُردو ہی کو وسیلۂ ابلاغ بنایا ہے۔ برصغیر میں روحِ اسلام کی پیش کش کا وسیلہ بھی اُردو ہی بنی ہے۔

اسی طرح فراقؔ گورکھ پوری کی حمایت میں علی عباس جلالپوری نے ایک مضمون ''اسلامی ادب۔۔۔یعنی چہ'' کے عنوان سے مارچ ۱۹۵۴ء کے ''نقوش'' میں لکھا۔ انہوں نے فراقؔ گورکھ پوری کے موقف سے اتفاق کیا اور ''اسلامی ادب'' کو رد کرتے ہوئے نئی مثالیں اور دلائل دیے۔ انہوں نے لکھا ہے:

> ''مجھے جناب فراق گورکھ پوری سے اتفاق ہے کہ ''اسلامی ادب'' کی ترکیب مہمل ہے۔ اس میں وہی اہمال وابہام پایا جاتا ہے جو اسلامی موسیقی، اسلامی مصوری، اسلامی اشتراکیت وغیرہ تراکیب میں ہے۔ بات یہ ہے کہ تقسیمِ ملک کے بعد بعض حضرات علم و فن کے ہر شعبے کو مشرف بہ اسلام کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔۔۔ یہ کوشش نئی نہیں ہے۔۔۔ صدیوں سے مذہبی تعلیمات کی صداقت کو اٹل اور ناقابلِ تغیر سمجھ کر معاصر علمی نظریات کو اس کے معیار پر جانچا جا رہا ہے۔ اس سلسلہ میں فلسفہ ادب سے کہیں زیادہ مظلوم ہے۔ ہندو، عیسائی اور مسلمان متکلمین نے ہمیشہ اپنے مخصوص مذہبی عقائد و شعائر کی توجیہہ و توثیق کے لیے فلسفہ کو آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا ہے''۔ ۴۴

علی عباس جلالپوری نے اکبر شاہ خان اور سید سلیمان ندوی کی کتابوں سے دو اقتباس درج کرنے بعد مندرجہ ذیل نتائج کا استنباط کیا ہے:

۱۔ مسلمانوں کو قرآن وحدت ہوتے ہوئے کسی علم و فن کی ضرورت نہیں۔

۲۔ مسلمان علماء کا فرض ہے کہ وہ غیر اسلامی فلسفوں اور مخالف قرآن اصولوں کو غلط

اور نادرست ثابت کریں۔

۳۔ غیر اسلامی فلسفہ کو براہِ راست درس میں داخل نہیں کرنا چاہیے بلکہ ان کو ''مسلمان بنا کر'' پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے۔ ۴۵

علی عباس جلال پوری نے اسی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے تجزیہ کیا ہے کہ ''اسلامی ادب'' بھی اسی متکلمانہ ذہنیت کی تخلیق ہے۔ ''اسلامی ناقدین'' کے ہاں فلسفے کی طرح ادب کا بھی کوئی مستقل بالذات مقام نہیں، اس کا مقصد محض مذہبی اصولوں کی تبلیغ و ترویج ہونا چاہیے۔ ان کے الفاظ میں :

> ''فلسفہ کو مسلمان بنا کر اس کا نام ''علم الکلام'' رکھا گیا تھا۔ ادب کو مسلمان بنا کر اس کا نام ''اسلامی ادب'' رکھ دیا گیا ہے۔ حقیقت الامر یہ ہے کہ ''اسلامی ادب'' اور ادب میں اتنا ہی بعد ہے جتنا فلسفہ اور کلام میں۔ مگر یہ بحث اُٹھانے سے پہلے ''مسلمانوں کے ادب'' اور ''اسلامی ادب'' کے درمیان حدِ امتیاز قائم کرنا ضروری ہے تاکہ خلط مبحث کا امکان باقی نہ رہے'' ۴۶

علی عباس جلال پوری کا موقف یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات میں مجسمہ تراشی، موسیقی اور مصوری کے فنون مذہباً ممنوع تھے۔ شعراء کو البتہ چند موضوعات پر قلم اُٹھانے کی اجازت تھی۔ عرب دور کے بعد ہند، ایران، مصر، مراکش، اندلس، صقلیہ، چین وغیرہ ممالک میں جس علم و ادب کی نشو ونما ہوئی اسے ''مسلمانوں'' کا فن و ادب ضرور کہا جا سکتا ہے، مگر اسے ''اسلامی ادب'' کہنا اس لیے غلط ہے کہ مذہب اسلام کی تعلیمات اس فن و ادب کی تشکیل و ارتقاء کا باعث کبھی نہیں بنیں۔ مسلمانوں کے اس تمدن و تہذیب اور ادب و فن کے سانچے بھی بنیادی طور پر ایرانی ہیں۔ یہی تمدن و تہذیب دورِ عباسیہ میں ایران اور عراق کے حدود سے نکل کر بعد میں ماوراء النہر، ترکستان، مصر، افغانستان اور ہندوستان میں پھیل گیا۔ اس تمدن کو اسلامی تمدن کہنا اور اس کے ادبیات و فنونِ لطیفہ کو اسلامی ادبیات اور اسلامی فنون کہنا ایک مناظرانہ ادعا سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ علی عباس جلالپوری کے الفاظ میں :

> ''یہ ایک 'Fallacy' ہے کہ مذہب فنونِ لطیفہ اور ادبیات کی تحریک

وتشکیل کا باعث ہوا۔اس کی ترویج کی ذمہ داری ،''اسلامی ادب'' کے
داعیوں کے پیغمبر تنقید ٹی۔ایس۔ایلیٹ پر عائد ہوتی ہے۔جس کے خیال
میں یورپ کے تمدن وتہذیب اورفن وادب نے عیسائیت کے دامن میں
پرورش پائی ہے۔حقیقت یہ ہے کہ کلیسائے روم عیسائیت سے اتنا ہی مختلف
ہے جتنا اسلام ہندومت سے''۔ ۴۷

علی عباس جلال پوری نے ،سنگ تراشی ،کلیسائے روم ،گندھارا آرٹ ،گپتا آرٹ ،بدھ مت اور مصوری کی مثالیں دے کر یہ واضح کیا ہے کہ فن وادب کی اپنی مستقل روایات ہیں۔جن کا سلسلہ ماضی بعید کے لوک گیتوں ،علم الاضام اور اساطیر سے جا ملتا۔انہیں کسی خاص مذہب کے روحانی فیضان سے وابستہ کرنا صحیح نہیں۔قدامت کے لحاظ سے فن وادب کو اولیت حاصل ہے اور اہل مذہب نے اپنی رسوم عبادت میں تاثیر پیدا کرنے کے لیے ہمیشہ فنون لطیفہ اور ادبیات سے استفادہ کیا ہے۔اس ضمن میں علی عباس جلال پوری نے آفتاب احمد کی یہ رائے درج کی ہے :

''عام طور پر ادیبوں نے اسلام کو تصوف کے راستے سے جانا پہچانا
تھا۔۔۔تصوف ایک طرزِ احساس وکردار ہی نہیں ایک روحانی دستور
حیات بھی ہے۔۔۔مسلمان صوفیوں نے اس روحانی تجربے کو اسلامی فکرو
خیال وتعلیمات کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا اور اس نقطہ نظر سے ان کی
تشریح کی تو ایک مخصوص اسلامی تصوف پیدا ہوا''۔ ۴۸

اور پھر انہوں نے اس رائے کا یہ تجزیہ کیا کہ تصوف کا اسلام سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ابن عربی نظریہ وحدت الوجود کے پرجوش مبلغ تھے۔مولانا روم ،عراقی ،سنائی اور عطار نے بھی انہی تعلیمات کو نظم کیا ہے۔اہل علم کے نزدیک وحدت الوجود یا ہمہ اوست کا تصور ،جو تصوف کا سنگ بنیاد ہے ،مذہب کا نہیں بلکہ فلسفے کا ایک مسئلہ ہے۔اس تصور میں ذات باری کو کائنات سے ماوراء نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا جزو لاینفک سمجھا جاتا ہے۔''جیسا کہ ایک صوفی نے کہا ہے کہ لاموجود الا اللہ۔ظاہر ہے اس تصور اور اسلامی عقیدۂ توحید میں بُعد المشر قین ہے''۔ ۴۹

اسلام میں خدا کا تصور شخصی ہے۔اس کی ہستی کائنات سے ،بقول شیخ احمد سرہندی ''وراء الوراء ،ثم وراء الورا'' ہے۔اسی بنا پر شیخ احمد سرہندی اور ان سے پہلے ابن تیمیہ نے شیخ اکبر محی الدین

ابن عربی پر کفر و زندیقہ کا فتویٰ لگایا تھا۔ علامہ اقبال بھی تصوف کو سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا سمجھتے تھے۔ ان تصریحات کے پیشِ نظر ''اسلامی تصوف'' کی ترکیب ''اسلامی ادب'' سے بھی زیادہ مہمل محسوس ہوتی ہے۔ ''ان حقائق کے پیشِ نظر ایران کی متصوفانہ شاعری کو ''اسلامی ادب'' کی روایت قرار دینا متکلمانہ خوش فہمی ہے''۔ ۵۰

علی عباس جلالپوری آفتاب احمد کے اس موقف پر گرفت کی ہے کہ کفر پرستی اسلامی ادب کی ایک خصوصیت ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

> ''جناب آفتاب احمد نے ''کفر پرستی'' کو ''اسلامی ادب'' کی ایک امتیازی خصوصیت قرار دے کر نثر میں شاعری کی ہے۔۔۔ صوفیانہ شطحیات و طامات کو، جن میں اسلام کے بنیادی عقائد و شعائر مثلاً وجود باری، دوزخ، بہشت، حشر و معاد، نماز روزہ کی علی الاعلان تردید و تضحیک کی گئی ہے، اسلامی ادب کی روایت قرار دینا عجیب ستم ظریفی ہے۔۔۔ ''اسلامی ادب'' کی بجائے یہ اس ادب و شعر کی خصوصیات ہیں جنہیں الحاد و زندقہ کے سرچشمہ سے سینچا گیا تھا''۔ ۵۱

علی عباس جلال پوری کا خیال یہ ہے کہ حالی کی مسدس، شبلی اور اقبال کی منظومات میں قومی اور ملی تنزل کی نوحہ خوانی کی گئی ہے اور اکبر الٰہ آبادی کی نظمیں محض زہر خند کا درجہ رکھتی ہیں۔ ان اصحاب کے کلام میں کہیں بھی اسلامی دستورِ حیات کو واضح طور پر پیش نہیں کیا گیا۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

> جناب احسن فاروقی کے خیال میں اقبال ''اسلامی شاعری'' کا عظیم ترین نقیب اور اسلامی شعرا کے لیے قابلِ تقلید مثالی نمونہ ہے۔ اس کے ایک عظیم شاعر اور Genius ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا۔ مگر خواہ کتنی ہی عظیم ہو اس کی اندھا دھند تقلید بلند پایہ ادب و فن پیدا Classic نہیں کر سکتی۔ اگر ''اسلامی شعراء'' اپنی ذہنی، فکری اور ذوقی صلاحیتوں کو اس کی تقلید کی حدود میں مقید کر دیں گے۔ تو وہ ''اسلامی شاعری'' کی تخلیق بے شک کرتے رہیں گے۔ مگر وہ شاعری نہیں ہو گی۔ ۵۲

زندگی ساکن و جامد نہیں ایک دریائے موجزن کی طرح پیہم رواں دواں ہے۔ نئے سیاسی، اقتصادی، عمرانی تقاضے اپنی تشفی کے لیے نئی اقدار تخلیق کرتے ہیں۔ کوئی شاعر یا ادیب اپنے ماحول کے اثرات سے دامن بچا کر ترجمانی اظہار اور تنقید و تخلیق کا فریضہ ادا نہیں کر سکتا۔ جب سیاسی انقلابات اور اقتصادی، بحران سے ماحول میں تغیر واقع ہوتا ہے تو ادبی محرکات اور فنی علامات جو سابقہ ماحول سے وابستہ ہوتی ہیں، اپنی اہمیت کھو بیٹھتی ہیں۔ "اقبال اپنے ماحول کی تخلیق بھی تھا اور اس کا ناقد بھی۔ پاکستان کے معرض وجود میں آتے ہی ماحول بدل گیا۔ نعروں کا زمانہ ختم ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اسلامی شاعری کا تاثر بھی غائب ہو رہا ہے۔ ماحول کی تبدیلی نے اقبال جیسے عظیم شاعر کی "اسلامی شاعری" کو بے اثر کر دیا ہے"۔ ۵۳

علی عباس جلال پوری نے ایک طرف اقبال کو فنی نابغہ تسلیم کیا ہے اور دوسری طرف اُن کی شاعری کو بے اثر بھی قرار دیا ہے۔ اس فکری تضاد سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ادب کو رد کرتے ہوئے علی عباس جلال پوری کہیں کہیں اعتدال کا دامن چھوڑ دیتے ہیں۔ اسی طرح وہ حفیظ جالندھری کے "شاہنامۂ اسلام" کو ایک کم تر شعری کارنامہ سمجھتے ہیں کہ "مسدسِ حالی" کی طرح اس پر رزمیہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ "شاعر واقعات کی صحت کا خیال رکھنے پر مجبور ہے اور واقع نگاری میں کسی قسم کے شخصی تخیل کی آمیزش نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ "شاہنامۂ اسلام" بے کیف اور سپاٹ ہے"۔ ۵۴

مضمون کے آخر میں وہ "اسلامی ناول" کو زیرِ بحث لائے ہیں۔ انہوں نے ڈپٹی نذیر احمد، شرر لکھنوی، راشد الخیری اور نسیم حجازی کو فنی اعتبار سے رد کر دینے کے بعد لکھا ہے کہ:

> "میرے خیال میں اب تک اُردو ادب میں صرف تین اول درجے کے ناول پیش کیے گئے ہیں۔ مرزا ہادی رسوا کا "امراؤ جان ادا"۔۔۔ عصمت چغتائی کا "ٹیڑھی لکیر" اور قرۃ العین حیدر کا "میرے بھی صنم خانے" اور یہ تینوں غیر اسلامی ہیں"۔ ۵۵

علی عباس جلال پوری ادب کو اگر اسلامی تسلیم نہیں کرتے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیر اسلامی کیونکر ہوا؟۔ ویسے اگر یہ تینوں مذکورہ بالا ناول غیر اسلامی ہیں تو پھر کچھ ناولوں کو اسلامی بھی تسلیم کرنا ہوگا۔ علی عباس جلال پوری نے پہلی مرتبہ "اسلامی ادب" کے مقابلے میں "

"غیر اسلامی ادب" یا "غیر اسلامی ناول" کی اصطلاح استعمال کی ہے جو درست معلوم نہیں ہوتی۔

اخلاق احمد دہلوی اور علی عباس جلال پوری کی طرح سعید احمد رفیق نے فراق کی حمایت میں مارچ ۱۹۵۴ء کے "نقوش" میں ایک مضمون بعنوان "ادب میں یہ تقسیم! کیوں؟" تحریر کیا۔ یہ مضمون ڈاکٹر محمد احسن فاروقی اور آفتاب احمد کے مضامین کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

> "معلوم نہیں فاروقی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اُردو ادب میں اسلامی ادب ہے یا صرف یہ کہ اُردو ادب کو اسلامی ادب ہونا چاہئے آپ کے الفاظ سے پہلی بات ظاہر ہوتی ہے۔۔۔ کسی ادب کا عیسائیت سے گہرے طور پر متاثر ہونا اسے عیسائی ادب نہیں بنا دیتا۔ اسی طرح کسی ادب میں اسلامی روح کی موجودگی بھی جن مضمون میں فاروقی صاحب نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اسے اسلامی ادب نہیں بنا سکتی۔ اُردو کے مسلمان شاعر اور ادیبوں کی فہرست میں ہمیں غالب، سرسید، حالی، نذیر احمد، اکبر، شرر اور اقبال کے علاوہ بھی کچھ اور نام ملتے ہیں۔ ان تمام شعراء اور ادباء کی تصانیف اور تخلیقات کو اسلامی ادب قرار دینا قطعاً ناممکن ہے۔ اسلامی ادب اور مسلم ادباء کی تخلیقات بہر حال مترادف الفاظ تو نہیں کہ ہر مسلم ادیب کی تخلیق لازماً اسلامی ادب ہی ہو۔ ۵۶

سعید احمد رفیق نے فراق کے انداز میں اور ان کی حمایت و تائید میں دلائل دیے ہیں اور احسن فاروقی کے مضمون میں پیش کردہ خیالات پر اپنا ردِ عمل ظاہر کرتے ہوئے چند سوالات اُٹھائے ہیں کہ: اسلام اور مسلمانوں کے انحطاط پذیر تمدن میں فرق کا خیال رکھیے اور غور کیجیے کہ کیا نسیم، سرشار، چکبست اور پریم چند اسلام سے ہم آہنگ تھے؟۔ فراق، کرشن چندر، بیدی، کپور، اور غیر مسلم ترقی پسند شعراء کیا اسلام سے ہم آہنگ ہیں؟ اور پھر یہ معیار صرف اردو ادب ہی کے لیے کیوں؟ اگر اردو ادب اسلامی ہے تو عربی اور فارسی ادب تو اور بھی زیادہ اسلامی ہو گا۔ زمانہ جاہلیت کی عربی شاعری اور قدیم فارسی ادب کو دیکھیے کہ اس زمانہ کے شعراء و ادیب یقیناً اسلام سے ہم آہنگ ہوں گے، وگرنہ وہ "کامیاب" نہ ہو سکتے۔ سعید احمد رفیق نے، ڈاکٹر احسن فاروقی

کے اس معیار کے متعلق کہ ''جو غیر مسلم ادیب اسلام سے جتنا زیادہ ہم آہنگ ہوا، اتنا ہی زیادہ کامیاب ادیب ہوا''۔ یہ سوال کیا ہے کہ:

''اسلام سے ہم آہنگی صرف غیر مسلم ادباء کے لیے ضروری یا مسلم ادیب اور شاعر کو بھی اس ہم آہنگی کی ضرورت ہے؟ اور اگر مسلم ادیبوں کے لیے بھی یہ ضروری ہے تو غالباً زیادہ بہتر مسلمان زیادہ بہتر ادیب ہوتے ہوں گے۔ اور ہیں اور اسی طرح چوٹی کے ادیب بہتر مسلمان ہونے چاہئیں۔۔۔اس معیار کے مطابق تو مذہبی اداروں سے جو ''ادب'' نکلتا ہو گا وہ زیادہ معیاری ہوتا ہوگا''۔ ۵۷

احسن فاروقی کے بعد سعید احمد رفیق، آفتاب احمد کے تصورات کو زیر بحث لائے ہیں۔ اُن کے نزدیک آفتاب احمد کا یہ خیال درست نہیں کہ تخلیقات کے عام رجحانات میں اسلامی اثرات کا عمل دخل مسلمان ادیبوں کی تخلیقات کو اسلامی ادب بنا دیتا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ:

''سوال یہ ہے کہ وہ ممتاز خصوصیات جنہیں آخری تجزیہ میں اسلامی اثرات قرار دیا جاسکے، کون سی ہیں؟۔ احسن فاروقی صاحب کے نزدیک ''اسلامی امور'' اسلامی روایات اور اسلامی ناموں کی موجودگی کسی ادب کو اسلامی ادب بنا دیتی ہیں''۔ ۵۸

سعید احمد رفیق کے نزدیک آفتاب احمد اور احسن فاروقی کے مذکورہ تصورات قابل قبول نہیں۔ اُن کا خیال یہ ہے کہ نظریات پیش کرنا فلسفہ کا کام ہے جب کہ ادب کا کام نظریات کو بلا واسطہ پیش کرنا نہیں۔ نظریات کی تبلیغ صرف شاعری میں ممکن ہے مثلاً اقبال کی شاعری۔ لیکن اس قسم کی تبلیغ نہ تمام شاعری میں ممکن ہے اور نہ مستحسن۔ علاوہ ازیں کامیاب شاعری میں پیش کردہ نظریات ایک خاص تہذیب سے متعلق ہوتے ہوئے بھی مختلف تہذیبوں کے مشترکہ عناصر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اس بنا پر اسے اسلامی، عیسائی یا ہندو ادب یا شاعری کے نام سے منسوب کرنے کی بجائے بہتر ہے کہ اسے انسانی یا عالمی ادب کہا جائے۔ اسے اسلامی ادب کہہ کر اس کے دائرہ اثر کو محدود کر دینا اس ادب پر ظلم کرنا ہے۔ سعید احمد رفیق نے ''اسلامی ادب'' کی اصطلاح کے متعلق لکھا ہے:

''اسلامی ادب'' کی اصطلاح قابلِ قبول نہیں ہے نہ صرف اسلامی ادب بلکہ ادب کو کسی بھی خاص مذہب سے متعلق نہیں کیا جا سکتا۔ عیسائی ادب، ہندو ادب پارسی ادب، جینی ادب، بدھی ادب نہایت گمراہ کن اصطلاحات ہیں۔ ادب حقیقتاً انسان کو بحیثیت کل دیکھتا ہے۔ اس کے صرف ایک پہلو کو نہیں۔ اور وہ نظریات پیش نہیں کرتا بلکہ تمدنی عناصر کی عکاسی کرتا اور ان پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے۔ مذہب چونکہ تمدن کا ایک عنصر ہے، اس لیے ادب میں اس کے لیے بھی ایک جگہ ہے، لیکن صرف ایک جگہ۔ ادب سے یہ امید رکھنا کہ وہ کسی ایک یا دوسرے مذہب سے متعلق ہو کر اپنے آپ کو اس کے نظریات پیش کرنے کے لیے وقف کر دے، اس سے ایک ایسا مطالبہ کرنا ہے کہ ادب ادب رہتے ہوئے اس مطالبہ کو کبھی پورا نہیں کر سکتا''۔ ۵۹

مختصر یہ کہ سعید احمد رفیق نے فراق گورکھپوری کے موقف کو درست قرار دے کر اس کی حمایت میں دلائل دیے ہیں۔ ان کا اندازِ تنقید سلجھا ہوا اور متوازن ہے۔ مگر ان کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ مذہب تمدن کا محض ایک عنصر ہے اس لیے ادب میں مذہب کے لیے صرف ایک جگہ ہے۔ گویا ان کے خیال میں مذہب، تہذیب اور تمدن کو کلی طور پر اپنی گرفت میں نہیں لیتا۔

ڈاکٹر عبادت بریلوی ''اسلامی ادب'' کی اصطلاح کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس مسئلے پر اُن کا موقف یہ ہے کہ: میں نے ادب کو کبھی بھی اسلامی، عیسائی یا ہندو زاویہ نظر سے نہیں صرف انسانی زاویہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس زاویہ نظر میں ایک ایسی وسعت اور ہمہ گیری ہے جو تمام مذاہب کی بنیادی باتوں کو بھی اپنے دامن میں سمیٹ لیتی ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

''کیا واقعی ادب اسلامی اور غیر اسلامی بھی ہو سکتا ہے؟ کیا ان دونوں کے درمیان کوئی خط کھینچا جا سکتا ہے؟۔ کیا ان دونوں کی تخصیص ہو سکتی ہے؟ میرا تو ایمان یہ ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔۔۔ میرے خیال میں تو ادب پر کوئی لیبل لگانا اس کا خون کرنا ہے۔ ادب صرف انسانی ہوتا ہے۔۔۔ انسان چاہے اسلامی ہو یا غیر اسلامی، اس کے لیے انسانی

اقدار کا حامل ہونا ضروری ہے۔ادب کے پیشِ نظر یہی اقدار ہوتی ہیں۔۔۔یہی خصوصیت ادب کو عظمت و رفعت سے ہمکنار کرتی ہے"۔
۶۰

ڈاکٹر عبادت بریلوی سوال کرتے ہیں کہ آخر اسلامی ادب ہے کیا؟ کون سی ایسی تخلیقات ہیں جنہیں ہم اسلامی ادب کے تحت رکھ سکتے ہیں؟ ان کا خیال یہ ہے کہ:

"اُردو کی کئی سو سال کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ اس کے دور میں کسی نے بھی ادب کو اسلامی ادب بنانے کی شعوری کوشش نہیں کی بلکہ اس کا کبھی سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ کیونکہ ہندو اور مسلمان دونوں اس کو اپنا ادب سمجھتے تھے۔ کیونکہ وہ ان خصوصیات کا ترجمان اور عکاس تھا جو ہندو اور مسلمانوں میں مشترک تھیں"۔ ۶۱

یہاں تک تو عبادت بریلوی نے فراقؔ اور حامیانِ فراقؔ سے اتفاق کیا ہے مگر اس کے بعد وہ آفتاب احمد کے موقف سے متفق ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر:

"اسلامی ادب کی بات جیسا کہ آفتاب صاحب نے بھی لکھا ہے، در حقیقت کلچر کی بات ہے۔۔۔جب پاکستان میں اسلامی ادب کی بات کی جاتی ہے۔ تو اس سے یہی مراد ہوتی ہے کہ جو یہاں کی قومی خصوصیات ہیں اور ان قومی خصوصیات میں مذہب کے جو اثرات ہیں ان کی ترجمانی ادب میں ضرور ہونی چاہیے۔۔۔پاکستان میں۔۔۔کلچر اور تہذیب۔۔۔ بڑی حد تک اسلام کے ان اثرات کا نتیجہ ہے جن کو تصوف نے عام کیا ہے۔ تصوف سے کسی کو لاکھ اختلاف ہو لیکن اس کے انسانی پہلوؤں سے شاید ہی کوئی انکار کی جرأت کر سکے"۔ ۶۲

اسلامی ادب کا دفاع۔ جواب الجواب:

حامد حسن قادری نے فراق گورکھپوری کے خیالات پر سخت گرفت کی اور بڑے جاندار اور بھرپور انداز میں "اسلامی ادب" کا دفاع کیا۔ ان کا موقف یہ ہے کہ: منطقی قضیہ ہے اسلام زندگی پر موثر ہے اور زندگی ادب پر موثر ہے۔ نتیجہ یہ کہ اسلام ادب پر موثر ہے۔ اس قضیہ کے صغریٰ و کبریٰ

سے قطعاً اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ اسلام نے فرد و قوم کی روح کو ایک خاص سانچے میں ڈھال دیا ہے اور حیات و معاشرت کو ایک خاص اندازِ فکر دیا ہے۔ صدیوں کی روایات، عادت، عمل اور تفکر نے ایک ایسی قوم پیدا کر دی ہے جو ہزار خامیوں اور خرابیوں کے باوجود دنیا کی ہر دوسری قوم سے الگ پہچانی جاتی ہے۔ "زندگی کا اثر ادب پر ظاہری ہے تو پھر اسلامی زندگی کا اثر ادب پر کیوں نہ ہو، ہے اور نہایت واضح ہے"۔ ۶۳

حامد حسن قادری نے دلائل دیے ہیں کہ سنسکرت اور ہندی ادب میں: ڈرامے، ناول، افسانے، نظم اور گیت وغیرہ سب میں ہندو مذہب، ہندو روایات، معتقدات، فلسفہ، ہندو طرزِ فکر اور اندازِ کلام نہایت ممتاز اور نمایاں ہے۔ "بنگالی، مرہٹی، گجراتی، میں بھی زبان و مقام کے اثرات سے قطع نظر ہندو مذہب غالب ہے۔ یہی ہندو ادب کہلا سکتا ہے۔ وہ مذہب نہ ہوتا تو یہ ادب بھی نہ ہوتا۔ یہی حال اسلام اور اسلامی ادب کا ہے۔ اس کو نہ ماننا بدیہی بات سے انکار کرنا ہے"۔ ۶۴

فراق کے اکھنڈ انسانیت کے تصور پر حامد حسن قادری کا یہ تبصرہ درست ہے کہ: "اکھنڈ انسانیت یہ نہیں کہ سب ٹریکٹر سے کھیتی کرنے لگیں، سب مشینیں استعمال کرنے لگیں یا سب اشترا کی بن جائیں بلکہ یہ ہے کہ ہر انسان سب انسانوں کو انسان سمجھنے لگے"۔ ۶۵

اعتدال پسند نقادوں کا نقطۂ نظر:

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی تحریکِ ادبِ اسلامی سے وابستہ نقاد نہیں تاہم وہ اُردو زبان وادب پر اسلامی فکر اور تہذیب و ثقافت کے اثرات سے انکار نہیں کرتے۔ انہوں نے [illegible] پوری کی اس بات سے اتفاق کیا ہے کہ بہترین ادب ہر زمانے، ہر مذہب اور ہر ایک قاری کا مشترکہ سرمایہ ہے اور اسے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم ان کے نزدیک ہر ادب کے شخصی، ذاتی اجتماعی، اور آفاقی قسم کے محرکات ہوتے ہیں جن سے کسی طرح قطع تعلق ممکن نہیں ہے۔ مذہب صرف چند عقائد، عبادات یا محض دیو مالا کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ زندگی کے متعلق ایک خاص نقطۂ نظر اور ایک خاص معاشرتی زاویہ کی طرف رہنمائی بھی ہے۔ مسلمانوں نے شعر وادب میں جس نقطۂ نظر یا معاشرتی زاویہ کی ترجمانی کی ہے وہ اسلامی ادب ہے۔ ابواللیث صدیقی نے اس سوال کے جواب میں کہ "اسلامی ادب کی آخر ضرورت ہی کیا ہے؟" لکھا ہے:

''اگر مسلمان ہونے، ہندو ہونے، یا عیسائی ہونے کی ضرورت ہے یا یوں صاف صاف کہیے کہ مذہب کی ضرورت ہے تو پھر اسلامی ادب، ہندو ادب اور عیسائی ادب سے مفر نہیں۔ چلیے ان مذاہب کو چھوڑ دیے۔ اشتراکیت کو ایک مذہب سمجھ لیجیے کیونکہ یہ بھی تو ایک خاص نقطۂ نظر اور معاشرتی زاویہ کا ترجمان ہے تو پھر اشتراکی ادب بھی اسی سطح پر آجاتا ہے۔ جس پر یہ سب ادب ہیں ۔۔۔ میرے نزدیک اگر اسلامی ادب کا نعرہ لگانا مذموم اور قبیح ہے تو پھر کسی ادب کا بھی نعرہ لگانا جائز نہیں''۔ ۶۶

اسلامی ادب کی بحث، ضرورت اور دفاع کے حوالے سے ڈاکٹر ابواللیث صدیقی کا موقف درست ہے اور ان کے دلائل وزنی ہیں۔

جیلانی کامران کے خیال میں ''اسلامی ادب'' اور ''پاکستانی ادب'' رویوں کا نام ہے، ادب کا نام نہیں ہے۔ حافظ کی غزل اور جامی کی نعت دونوں عظیم ادب ہیں لیکن ان کی جڑیں صفوی عہد سے قبل کے ایران میں ہیں اور دونوں ایرانی غزل اور ایرانی نعت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ جذبے اور فکر کی سچائی سے زندہ رہنے والا ادب تخلیق ہوتا ہے۔ جیلانی کامران کے خیال میں:

''کسی قوم یا کسی تہذیب کا اعلیٰ ادب اثباتی ہوتا ہے۔ اسلامی اور پاکستانی کہنے سے نہ تو اسلام کا اثبات ممکن ہے اور نہ پاکستان ہی کی شناخت ظاہر ہوسکتی ہے۔ اعلیٰ ادب روح کے اس عہد نامے سے پیدا ہوتا ہے، جو وہ اپنے کلچر کے ساتھ قائم کرتی ہے ۔۔۔ پاکستان اپنے ادب کی تلاش میں ہے۔ رویوں نے اس تلاش کی راہ میں دیوار بنا رکھی ہے''۔ ۶۷

جیلانی کامران کے اس موقف کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ ''اسلامی ادب'' اور ''پاکستانی ادب'' ابھی تخلیق نہیں ہوا، بلکہ پاکستان اپنے ادب کی تلاش میں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ پاکستان میں تخلیق ہونے والا ادب پاکستان کے وجود اور اس کے نظریے کا اثبات کرتا ہے اور پاکستان کے تہذیبی اور تاریخی مظاہر کا ترجمان ہے۔

سلیم احمد تو ''اسلامی ادب کی تحریک'' کے وجود کو بھی اب تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں یہ تحریک ایک مختصر سے وقت کے لیے پیدا ہوئی اور پھر ختم ہوگئی۔ انہوں نے اسلامی ادب کی

تحریک کا ترقی پسند تحریک سے موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"ادب اسلامی کی تحریک جتنے زور شور سے شروع ہوئی تھی، اتنے زور سے چلی نہیں۔ بس کچھ دن کی کوشش کر کے بیٹھ گئی۔ اور اب تو کوئی اس کا نام بھی نہیں لیتا۔۔۔ ترقی پسند تحریک ایک بین الاقوامی تحریک تھی جب کہ ادبِ اسلامی کی تحریک برصغیر سے باہر موجود نہ تھی۔۔۔ ترقی پسند تحریک زمانے کے فیشن کے مطابق تھی، جب کہ ادب اسلامی کی تحریک اس سے لڑنے کی ایک تحریک تھی۔۔۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ترقی پسند تحریک نے قابلِ توجہ ادب پیدا کر کے دکھایا جب کہ ادب اسلامی کی تحریک کی ادبی پیداوار نہ ہونے کے برابر ہے"۔ ۶۸

سلیم احمد نے "اسلامی ادب کی تحریک" کا موازنہ ترقی پسند تحریک سے کر کے انتہا پسندانہ موقف اختیار کیا ہے۔ ان کا یہ کہنا درست نہیں کہ ادب اسلامی کی تحریک کی ادبی پیداوار نہ ہونے کے برابر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ شاعروں اور ادیبوں نے اہم اور قابل قدر ادبی خدمات سرانجام دی ہیں۔ ان کے سرمایۂ شعر و ادب اور تنقید کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

مندرجہ بالا آراء اور نقطہ ہائے نظر کا بغور جائزہ لیا جائے تو مختصر یوں کہا جا سکتا ہے "اسلامی ادب کی تحریک" کے مخالفین کے نزدیک "اسلامی ادب" کی اصطلاح ہی غلط ہے اور اس حوالے سے کسی ادبی تحریک کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ اسلامی ادب سے پہلے مذہبی حوالے سے کسی ادب یا ادبی تحریک کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ مثلاً عیسائی ادب، ہندو ادب، بدھ ادب وغیرہ۔ لہٰذا اسلامی ادب کی تحریک بھی ضرورت نہیں۔ "اسلامی ادب کی تحریک" کا سب سے زیادہ ردِ عمل ترقی پسندوں کے ہاں اور ان کے بعد لبرل حلقوں میں ہوا۔ ترقی پسندوں کا موقف یہ ہے کہ ادب کو صرف معاشی ناانصافی کے خلاف احتجاج کرنا چاہیے۔ ادب کو اسلامی بنانے کے معنی رجعت پسندی اور عوام دشمنی کے ہیں۔ لبرل حلقوں کے نزدیک ادب کو بس "خالص ادب" ہونا چاہیے۔ یہ لوگ اسلامی ادب کی تحریک کو سیاست بازی اور پروپیگنڈہ قرار دے کر مسترد کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ادب کو مذہبی نظریات کی تبلیغ کے لیے استعمال نہیں کرنا چاہیے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا اعتراضات کے بعد ''اسلامی ادب کی تحریک'' کی ادبی حیثیت کیا ہے؟۔ کیا اسلامی ادب کی تحریک بے نتیجہ رہی؟ یا اس کے اثرات و نتائج بھی برآمد ہوئے؟ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ادب کی تحریک نے بیسویں صدی کے نصف آخر میں اُردو ادب کو ایک واضح سمت اور نمایاں تعمیری رجحان عطا کیا ہے۔ عصرِ حاضر میں ترقی پسندی اور جدیدیت کے ساتھ ساتھ تیسرا ادبی و فکری زاویہ اسلامی ادب کا سامنے آیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر، (مقالہ) ''اسلامی ادب اور اس کے مسائل''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء،... ص۔ ۴۸

۲۔ فروغ احمد، ''اسلامی ادب کا جائزہ''، اسلامی ادبی اکیڈمی، لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔ ۱۶۴

۳۔ عبدالباری، سید، پروفیسر، (مقالہ) ''اسلامی ادب۔ ماضی و حال کے آئینے میں''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، جون، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۴۰

۴۔ انتظار حسین، (مضمون) ''پاکستان میں ادب کے رجحانات''، مطبوعہ: ماہنامہ ''ساقی، کراچی، ستمبر، ۱۹۵۵ء، ص۔ ۹

۵۔ فروغ احمد، (مقالہ) ''اسلامی ادب کی تحریک''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ''، لاہور، ستمبر ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۱۱

۶۔ شہزاد منظر، (مضمون) ''محمد حسن عسکری اور پاکستانی اسلامی ادب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء، ص۔ ۶۷

۷۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۶۱

۸۔ محمد حسن عسکری، (مضمون) ''پاکستانی قوم، ادب اور ادیب''، مشمولہ: ''تخلیقی عمل اور اسلوب'' ص۔ ۶۹

۹۔ نعیم صدیقی، (مضمون) ''پانی کا گلاس والا نظریۂ ادب''، مطبوعہ: ماہنامہ ''سیارہ'' لاہور، مئی، ۱۹۹۰ء، ص۔ ۸۸

۱۰۔ محمد حسن عسکری، (خط بنام ڈاکٹر آفتاب احمد) مشمولہ: "محمد حسن عسکری ایک مطالعہ"، (مرتبہ) آفتاب احمد، ڈاکٹر، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۱۴۶

۱۱۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۱۷۶

۱۲۔ محمد حسن عسکری، (مضمون) "پاکستان قوم، ادب اور ادیب"، مشمولہ، "تخلیقی عمل اور اسلوب"، (مرتبہ محمد سہیل عمر) نفیس اکیڈمی، کراچی، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۹

۱۳۔ فراق، گورکھ پوری، (مضمون) "اسلامی ادب"، مطبوعہ: ماہنامہ "نقوش"، لاہور، فروری، مارچ ۱۹۵۳ء، ص۔ ۳۰، ۳۱

۱۴۔ فراق، گورکھ پوری، (مضمون) "اسلامی ادب"، مطبوعہ: ماہنامہ "نقوش"، لاہور، فروری، مارچ ۱۹۵۳ء، ص۔ ۳۱

۱۵۔ مذکورہ حوالہ، ص۔ ۳۲

۱۶۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: "من آنم" ادارہ فروغِ اُردو، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص۔ ۱۲۵

۱۷۔ فراق، گورکھ پوری، (مضمون) "اسلامی ادب"، مطبوعہ: ماہنامہ "نقوش"، لاہور، فروری، مارچ ۱۹۵۳ء، ص۔ ۳۲، ۳۳

۱۸۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۳۳

۱۹۔ مذکورہ حوالہ۔ ص۔ ۳۴

۲۰۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: "من آنم" ادارہ فروغِ اُردو، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص۔ ۱۵۰

۲۱۔ محمد احسن فاروقی، ڈاکٹر، (مضمون) "اسلامی ادب کیوں نہیں"، مطبوعہ: "نقوش" لاہور، مئی، جون ۱۹۵۳ء، ص۔ ۱۱۔ ۱۲

۲۲۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: "من آنم" ادارہ فروغِ اُردو، لاہور، ۱۹۶۲ء، ص۔ ۱۵۱، ۱۵۲

۲۳۔ فروغ احمد، "اسلامی ادب کا جائزہ"، اسلامی ادبی اکیڈمی، لاہور، مئی، ۱۹۶۸ء، ص۔ ۱۲۳

۲۴۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: "من آنم" ادارہ فروغِ اُردو، لاہور، ۱۹۶۲ء،

ص۔۱۵۲

۲۵۔ مذکورہ حوالہ،ص۔۱۵۵

۲۶۔ آفتاب احمد، (مضمون) ''بنامِ مرشدِ نازک خیالاں''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، اگست، ستمبر، ۱۹۵۳ء،ص۔۹،۱۰

۲۷۔ مذکورحوالہ،ص۔۱۲

۲۸۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۳

۲۹۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: ''من آنم'' ادارہ فروغِ اُردو، لاہور،۱۹۶۲ء، ص۔۱۵۷

۳۰۔ مذکورہ حوالہ ،ص۔۱۵۷

۳۱۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۵۸

۳۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۸۵۹

۳۳۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۶۰

۳۴۔ فراق گورکھ پوری، (مکتوب بنام محمد طفیل) مشمولہ: ''من آنم'' ادارہ فروغِ اُردو، لاہور،۱۹۶۲ء، ص۔۱۶۴

۳۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۶۵

۳۶۔ شوکت سبزواری، سید، ڈاکٹر، (مضمون) ''اسلامی ادب''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ، ۱۹۵۴ء، ص۔۱۴

۳۷۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۱۴۔۱۵

۳۸۔ اخلاق احمد دہلوی، (مضمون) ''ادب برائے عاقبت''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ،۱۹۵۴ء ،ص۔۲۰

۳۹۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۰

۴۰۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۱

۴۱۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۰

۴۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۰

۴۳۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۱

۴۴۔ علی عباس جلال پوری، (مضمون) ''اسلامی ادب۔یعنی چہ؟''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ، ۱۹۵۴ء،

ص۔۲۷

۴۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۸

۴۶۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۸

۴۷۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۹

۴۸۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۲۹

۴۹۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۰۔۳۱

۵۰۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۱

۵۱۔ مذکورہ حوالہ،ص۔۳۱

۵۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۲

۵۳۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۲

۵۴۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۳

۵۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۳۴

۵۶۔ سعید احمد رفیق، (مضمون) ''ادب میں یہ تقسیم!۔کیوں؟''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ، ۱۹۵۴ء، ص۔۳۶

۵۷۔ مذکورہ حوالہ،ص۔۳۶

۵۸۔ مذکورہ حوالہ،ص۔۳۷

۵۹۔ مذکورہ حوالہ،ص۔۴۰

۶۰۔ عبادت بریلوی، ڈاکٹر، (مکتوب) بعنوان، ''اسلامی ادب کا مسئلہ'' مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ، ۱۹۵۴ء، ص۔۴۷

۶۱۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۸

۶۲۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۸۔۴۹

۶۳۔ حامد حسن قاری، ''خط بنام مدیر نقوش''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ ۱۹۵۴ء، ۴۴، ۴۵

۶۴۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۵

۶۵۔ مذکورہ حوالہ۔ص۔۴۶

۶۶۔ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، ''خط بنام مدیر نقوش''، مطبوعہ: ''نقوش''، لاہور، مارچ ۱۹۵۴ء، ص۔ ۴۹، ۵۰

۶۷۔ جیلانی کامران، ''انٹرویو''، مطبوعہ: روزنامہ ''جنگ''، لاہور، یکم جولائی، ۱۹۸۶ء، ص۔۱۰

۶۸۔ سلیم احمد، (مضمون) ''اسلامی ادب کا مسئلہ''، مطبوعہ: ''سیپ''، کراچی، شمارہ ۴۱، ص۔۱۶۶

باب ششم

اسلامی ادب کی تحریک کے اثرات

ہر دور کے فکری، تہذیبی اور سیاسی میلانات اس دور کے ادب پر لامحالہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسلام ہر شعبۂ زندگی پر محیط ہے۔ مولانا مودودی نے اس حقیقت کو معاصر حالات کے پس منظر میں نمایاں تر کرنے کے لیے تحریکِ تجدید و احیائے دین کا کام شروع کیا۔ اسی تحریک کے زیرِ اثر اُردو شعر و ادب میں دینی اقدار و روایات کے فروغ کا جذبہ پیدا ہوا۔ چنانچہ نعیم صدیقی کی قیادت میں اسلامی ادب کی تحریک کا آغاز کیا گیا تاکہ اُردو شعر و ادب میں اسلامیت کی روح پھونکی جا سکے۔

اسلامی ادب کی تحریک، قیامِ پاکستان کے بعد، اُردو ادب کی ایک منظّم، ہمہ گیر اور موثر تحریک تھی، جس نے اُردو ادب کی تین اصناف یعنی شاعری، افسانہ اور تنقید کو بالخصوص متاثر کیا۔ اس تحریک نے مولانا مودودی کے افکار سے اُسی طرح رہنمائی لی، جس طرح دنیا بھر کے ادبیات نے مختلف فکری و فلسفیانہ تحریکوں سے اثرات قبول کیے۔ اس ضمن میں نجم الاسلام کی رائے درست ہے کہ:

> "ادب کی تاریخ میں خالص ادبی تحریکوں نے جو اثر ڈالا ہے، اس سے کہیں پائیدار، ہمہ گیر اور خوشگوار اثر دیگر قسم کی انقلابی تحریکوں نے ڈالا۔۔۔ لوتھر کی تحریک نے یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے ادب پر اور پیوریٹن تحریک نے ملٹن جیسے شعراء پر اثر ڈالا۔ انقلابِ فرانس نے کیا کچھ ادب کو متاثر نہیں کیا۔۔۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمہ گیر اصلاحی تحریک سے ادب کو ہمیشہ رہنمائی ملتی رہی ہے"۔ [1]

ادبیاتِ عالم کا ایک بڑا حصہ اپنی اساس اور بنیاد کے اعتبار سے مذہبی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ

کوئی بھی ادب اپنے تہذیبی تشخص سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔'' دراصل ادب میں جان آتی ہے کومٹ منٹ سے گہری جذباتی اور فکری وابستگی سے''۔۲

دوسری جنگِ عظیم کے بعد احیائے اسلام کی تحریکیں ہندوستان ہی میں نہیں پوری دنیا میں برگ وبار لا رہی تھیں۔لوگوں کے اندر احیائے اسلام کی خاطر جو لاوا پک رہا تھا، اس نے مختلف تحریکوں کی شکل میں اپنا اظہار کیا۔اس ماحول نے اسلامی ادب کی تحریک کے لیے فضا سازگار بنا دی۔اس تحریک سے وابستہ ادیبوں کی تخلیقات میں جدید حسیت اور عصری تقاضوں کی جھلک بھی تھی اور ماضی کی درخشاں اسلامی روایات کا حقیقی عرفان بھی۔اس طرح ترقی پسندی اور جدیدیت کے درمیان ایک تیسرا رجحان اسلامی ادب کی صورت میں نمایاں ہوا۔

قیامِ پاکستان کے وقت ایک طرف ترقی پسند شاعر اور ادیب تھے جو مارکسی تصورات ادب میں پیش کر رہے تھے۔دوسری طرف وہ ادیب وشاعر تھے جن کے ہاں مغرب پسندی، فرائیڈ کے نفسی جنسی تصورات اور اسلام گریز سیکولر نظریات نمایاں طور پر موجود تھے۔یہ لوگ زیادہ تر حلقۂ اربابِ ذوق سے وابستہ تھے۔

ترقی پسندوں اور جدیدیت پسندوں کے ساتھ ساتھ کلاسیکی ادب اور پرانی اقدار کے ترجمان بھی شعروادب کی دنیا میں موجود تھے۔مثلاً: جگر مرادآبادی، فانی بدایوانی، اصغر گونڈوی، صفی لکھنوی اور ثاقب لکھنوی وغیرہ۔واضح رہے کہ پرانی اقدار سے مراد اسلامی اقدار نہیں، اور نہ ہو سکتی ہیں، اس لیے کہ اسلامی اقدار جدید وقدیم کے زمانی تصورات سے بے نیاز ہیں۔پرانی اقدار وروایات وہ ہیں جو ہندو مسلم تہذیب کے امتزاج سے وجود میں آئیں، جس میں عربی، ایرانی اور ہندی تہذیب کے اثرات نمایاں ہیں۔یہ غزلیہ اور رومانی شاعری کا دور تھا۔اسی طرح نثر نگاروں کے لیے وہ دور رومانی انداز کی نثری تحریریں، افسانے ناول اور ڈرامے قلم بند کرنے کا دور تھا۔افسانوی ادب لکھنے والوں میں ایسے بہت ہی کم تھے، جنہیں یہ آگاہی حاصل تھی کہ ان کا قلم دلوں کو ولولۂ تازہ دے سکتا ہے۔

ترقی پسندوں، جدیدیت کے علم برداروں اور کلاسیکی و روایتی ادیبوں کے علاوہ وہ ادیب وشاعر بھی تھے جو اسلامی فکر ونظر سے وابستہ رہے۔علامہ اقبال اس قافلے کے سالار تھے۔مولانا ظفر علی خان، مولانا محمد علی جوہر اور حفیظ جالندھری بھی فکری اعتبار سے علامہ اقبال کے ساتھی تھے۔

۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۸ء تک اسلامی ادب کی تحریک محض ایک خواب یا خواہش کی شکل میں موجود تھی۔ ۱۹۴۱ء میں جماعتِ اسلامی کا قیام عمل میں آیا، جس نے اسلام کے تحریکی تصورات کو اپنی فکری اساس بنایا۔ اسی فکری تحریک کے زیرِ اثر اسلامی ادب کی تحریک کا آغاز ہوا۔ یہ تحریک ادبی سطح پر اسلامی فکر کو ابھارنے والی ایک اہم تحریک تھی۔ اس نے ماضی کی عظمت و شوکت سے قوت و توانائی حاصل کی اور اس کی روشنی میں مستقبل کے اُردو ادب کے لیے روشن راہوں کی نشاندہی کی۔ اس تحریک کا بنیادی مقصد اُردو کو اس کے اسلامی سرچشموں سے دوبارہ مربوط کرنا تھا۔

اسلام پسند ادیبوں نے ادب کے تعمیری، اخلاقی اور جمالیاتی محاسن کو جدید ترقی یافتہ ادبی و تنقیدی اسلوب میں اجاگر کیا، اور اس کے ساتھ قدیم اور کلاسیکی ادب کی اسلامی نقطۂ نظر سے بازیافت کی۔ اس طرح اُردو ادب میں جامد، مردہ اور فرسودہ روایات کی شکست و ریخت کے بعد نئی تعمیر کا آغاز ہوا۔

اسلامی ادب کی تحریک ایک مقصدی تحریک تھی۔ اس سے وابستہ ادیبوں کے نزدیک محض مشاہدے اور مطالعے کا عکس پیش کر دینا اور زندگی کی جوں کی توں تصویر کشی کر دینا ادب نہیں تھا بلکہ جو خامیاں زندگی میں در آئی ہوں ان کو دور کرنا بھی ادب کی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح زندگی کو حسین تر بنا دینے والی قدروں کو فروغ دینا بھی ادیبوں کا فریضہ ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک کی انفرادیت یہ ہے کہ اس سے وابستہ شاعروں اور ادیبوں نے امتِ مرحوم کا مرثیہ لکھنے اور مریضانہ ماضی پرستی کے بجائے قوم میں خود اعتمادی پیدا کی۔ اسی طرح شعر و ادب میں قومی و ملی موضوعات کو فروغ حاصل ہوا۔ ۱۹۵۴ء کے بعد جب یہ تحریک بتدریج غیر فعال ہوتی گئی تو اس کے احیاء کی متعدد کوششیں ہوئیں مثلاً ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی پاک بھارت جنگیں اور پھر ۱۹۷۹ء میں جہادِ افغانستان کے حوالے سے اس تحریک کو اجاگر کرنے کی کوششیں کی گئیں۔

اسلامی ادب کی تحریک کے شعرا و ادباء کے ہاں اسلامی اقدار محض عقلی تجربے تک محدود نہیں بلکہ اسلام اور اسلامی اقدار ان کا سچا، ذاتی اور رُوحانی تجربہ بنے ہیں۔ اسلامی ادب کی تحریک نے عدل و انصاف اور تقویٰ کی اسلامی اقدار کو ادب کے عروق میں اتارا اور الفاظ اور اقدار کے پیوند سے اعلیٰ جمالیاتی ادب تخلیق کیا۔ اس تحریک نے اُردو کو اس عظیم ادبی روایت سے وابستہ کر دیا جو

عربی اور فارسی زبانوں کے زیرِ اثر برصغیر میں پروان چڑھی۔ اس نے جہاں ماضی سے اپنا رشتہ استوار کیا وہاں عصرِ حاضر اور مستقبل کے لیے بھی اس کے پاس ایک واضح نصب العین موجود تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ادبی تحریک مصنوعی طور پر اور میکانکی طور سے شروع نہیں ہوئی بلکہ یہ روحِ عصر کا تقاضا تھی۔ اگر ۱۹۴۸ء میں اس تحریک کا باقاعدہ آغاز نہ کیا جاتا تو بھی ۱۹۴۸ء کی جنگِ کشمیر اور بعدازاں ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی پاک بھارت جنگیں اُردو ادب کو قومی، ملی اور اسلامی ڈگر پر ضرور ڈال دیتیں۔

اُردو میں جدید اسلامی ادب کے اثرات کا سلسلہ نعیم صدیقی کے افسانوی مجموعے ''ذہنی زلزلے'' سے شروع ہوا۔ بعدازاں تحریکِ اسلامی کے ساتھ ساتھ ادبِ اسلامی کے متعلق بھی غور و فکر کا آغاز ہوا۔ ۱۹۴۸ء میں حلقۂ ادبِ اسلامی کے قیام سے اس نے باقاعدہ تحریک کی شکل اختیار کر لی۔

۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۴ء تک کا زمانہ اسلامی ادب کے اثرات اور ردِ عمل کا دورِ عروج کہا جا سکتا ہے۔ اس عہد میں شاعری، افسانہ، ناول، ڈرامہ اور انشائیہ وغیرہ کی اصناف میں اسلامی ادب تخلیق کیا گیا اور رسائل و جرائد میں اسلامی ادب کے تنقیدی تجزیے پیش کیے گئے۔ علاوہ ازیں ادب میں اسلامی ادیبوں کے مقام و مرتبے کا تعین بھی کرنے کی کوشش کی گئی۔

۱۹۵۴ء کے بعد اسلامی ادب کی تحریک غیر فعال ہو گئی۔ ۱۹۵۷ء تک حلقۂ ادبِ اسلامی کی تنظیمی اور تخلیقی سرگرمیاں کسی نہ کسی حد تک جاری رہیں۔ بعدازاں یہ حلقہ محض برائے نام اور صرف لاہور تک محدود ہو گیا۔ آج اسلامی ادب کی تحریک تنظیمی اعتبار سے فعال نہیں لیکن اس کے اثرات و ثمرات سے انکار ممکن نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کسی نظریے کے فروغ کے لیے ادبی سطح پر لازماً کسی تنظیم کی ضرورت ہے؟۔ اس کے متعلق اسعد گیلانی نے لکھا ہے:

> ''اگر تنظیم ہو تو رفتارِ ترقی اور جراتِ اقدام میں بلاشبہ اضافہ ہوتا ہے۔ لیکن قوتِ تخلیق اور فکری تنوع جو ادبی ارتقاء کی جان ہے، اس میں تنظیم سے ایک حد تک کمی ہی واقع ہوتی ہے۔۔۔ بزم کے بغیر قلم روک کر بیٹھ رہنا کسی ایسے صاحبِ فکر کا کام نہیں جو تخلیقی صلاحیتیں رکھتا ہو''۔ [۳]

اسی طرح فروغ احمد بھی اسلامی ادب کی تحریک سے وابستگی کے لیے یہ ضروری نہیں سمجھتے

کہ "تخلیق کار کسی تحریکی منشور پر دستخط کرے یا تحریکی تنظیم سے وابستہ ہو"۔ [۴]

اسلامی ادب کی تحریک کے زیرِ اثر ہر اہم صنفِ ادب پر طبع آزمائی کی گئی۔ اس تحریک سے بہت سے اہم شعراء وابستہ ہوئے جنھوں نے اسلامی قدروں کے فروغ کے لیے باوقار شعری اسلوب تخلیق کیا۔ ماہر القادری، نعیم صدیقی، بشیر ساجد، آسی ضیائی۔ حفیظ الرحمٰن احسن، تحسین فراقی، جعفر بلوچ، عاصی کرنالی، غافل کرنالی، طاہر شادانی، سید نظر زیدی، گوہر ملسیانی، امین خریں، کمال سالار پوری اور بہت سے دوسرے شعرا ہیں جن کے ہاں جذبے کا خلوص، اثر آفرینی، فکر و دانش، سوز و ساز اور درد و داغ ہم آہنگ ہو گئے ہیں۔ تحریک کے زیرِ اثر حمد، نعت اور منقبت کا رجحان شعری روایت کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ بہت سی نعتیں ترقی پسندوں اور جدیدیت پسند شعراء نے بھی لکھی ہیں، ان میں احمد ندیم قاسمی سرِ فہرست ہیں۔

اسلامی ادب کی تحریک نے ناول نگاری میں اسلامی تاریخ کو بالخصوص اپنا موضوع بنایا۔ اور اس طرح افرادِ قوم میں افسردگی و اضمحلال کی بجائے ملی جوش و خروش کو ابھارا۔ نسیم حجازی نے اپنے ناولوں میں اسلام کی عظمتِ رفتہ کو پیش کیا۔ محمد بن قاسم، طارق بن زیاد، صلاح الدین ایوبی اور ٹیپو سلطان ان کے تاریخی ناولوں کے ہیرو ہیں۔ ایم۔ اسلم اور رئیس احمد جعفری نے بھی اسلامی تاریخ کے روشن پہلوؤں کو ناولوں کا موضوع بنایا۔

تحریک سے وابستہ افسانہ نگاروں نے ان تمام مسائل کو اپنا موضوعِ فکر و تخلیق بنایا جن سے پوری دنیا مضطرب تھی۔ جنگ و امن ایٹمی تجربات کے نتائج، سوشلزم، غربت و افلاس کے مسائل، عورت اور جدید تمدن، عالمی سیاست گری جیسے موضوعات پر اسلامی افسانہ نگاروں نے معنی خیز، بامقصد اور تاثر انگیز افسانے لکھے۔ افسانوی ادب کے حوالے سے نعیم صدیقی، قیصر قصری، محمود فاروقی، ابوالخطیب، اسعد گیلانی، جیلانی۔ بی اے اور آثم مرزا ادبی حلقوں میں اپنا مقام تسلیم کرا چکے ہیں۔

اسلامی ادب کی تحریک سے وابستہ نقاد آج اُردو تنقید میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں۔ اگرچہ ادبی گروہ بندی، تعصب و تنگ نظری ان کی خدمات کے اعتراف میں ہمیشہ حائل رہی۔ اس ضمن میں فروغ احمد، پروفیسر خورشید احمد، مسعود جاوید، اسعد گیلانی ابن فرید، ڈاکٹر تحسین فراقی، ڈاکٹر عبد المغنی، اسرار احمد سہاروی اور ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے اسماء قابلِ ذکر ہیں۔

اس تحریک کے زیرِ اثر بہت سے شاعر، ادیب اور نقاد جو تنظیمی طور پر ادب اسلامی سے وابستہ

نہیں مگر انہوں نے اپنی نگارشات میں روحِ اسلامی کی پیش کش کو ضروری سمجھا ہے۔ مثلاً: ڈاکٹر سید عبداللہ، ڈاکٹر وحید قریشی، ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار، مشفق خواجہ، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا، ڈاکٹر انور سدید، جیلانی کامران، مرزا ادیب، عبدالعزیز خالد، سید امجد الطاف، قیوم نظر وغیرہ۔ انہی پر موقوف نہیں ان کے علاوہ بھی بہت سے شعرا و ادبا، محققین اور نقادوں نے اسلامی جذبہ و فکر سے والہانہ لگاؤ کا ثبوت دیا ہے۔ تحریک نے جن افکار و خیالات اور تخلیقی تقاضوں کو اپنا نصب العین بنایا ان کا مطالعہ جدید اُردو شاعری، افسانے، ناول، ڈرامہ، سفرنامہ، سوانح عمری اور دیگر اصناف ادب میں کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ادب کے فروغ میں فن اور فن کار کی خوبیوں سے زیادہ فکر و خیال کی پاکیزگی اور نظریے کی توانائی کا دخل ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک نے قدیم و جدید ادبی سرمایے کو دینی اقدار اور تہذیبی روایات کے حوالے سے پرکھا ہے۔

اس طرح اُردو ادب کا اپنی اصل روایت سے رشتہ استوار ہوا ہے۔ اب تحریک کے اثرات صرف حلقۂ ادبِ اسلامی سے وابستہ ادبا تک محدود نہیں بلکہ ان کا اثر پورے اُردو ادب نے قبول کیا۔

اسلامی ادب کی تحریک نے اسلامی افکار و نظریات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایک صالح معاشرے کے قیام کی کوشش کی اور رسول ﷺ کی حیاتِ طیبہ کو ایک مثالی نمونے کے طور پر سامنے رکھا۔ اس لیے انور سدید کا یہ کہنا درست ہے کہ:

> ''اس تحریک کا رخ ماضی کی طرف اور نوعیت مثبت اور کلاسیکی تھی اور اس کے مزاج مراجعت کا رجحان غالب حیثیت رکھتا ہے'' ۵

مذکورہ بالا تجزیے سے اسلامی ادب کی تحریک کے علمی اور ادبی تنوع اور ہمہ جہتی اثرات کا بہ آسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ماضی کی طرح مستقبل میں بھی اسلامی ادب کی تحریک اپنے اثرات ضرور مرتب کرے گی۔ اس لیے کہ اسلامی ادب کا مستقبل اسلام سے، اس کی تہذیبی اور فکری سالمیت اور تاریخی تسلسل سے وابستہ ہے۔ ملی شعور و آگہی کو اسلامی ادب کا حال مستقبل کے حوالے کر رہا ہے۔ اسلامی ادب کے مستقبل کے رجحانات اور امکانات کا اندازہ لگانے کے لیے اردو کی ادبی روایات کا مطالعہ بے حد ضروری ہے۔ اس لیے کہ ادبِ عالیہ کا تعلق اُس کے ماضی اور روحانی اقدار سے گہرا ہوتا ہے۔ ماضی کی توانا روایات اور عصری صداقتوں کا شعور ہی مستقبل کی راہیں سلجھا

نے میں قوموں کی رہنمائی کرتا ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک کا برصغیر کی مسلم فکر و ثقافت اور ادبی روایات سے گہرا رشتہ ہے۔ یہ روایت مرزا مظہر جانِ جاناں سے علامہ اقبال اور اسلامی ادب کی تحریک کے شاعروں اور ادیبوں تک پہنچی ہے۔ مرزا مظہر جانِ جاناں، خواجہ میر درد، مومن خان مومن، حالی، شبلی اور اکبرالہٰ آبادی کی شاعری سے قومی و ملی شعر و ادب کا آغاز ہوا۔ علامہ اقبال اور مولانا ظفر علی خان نے ملی و اسلامی شاعری کو عروج پر پہنچا دیا۔ ابوالکلام آزاد نے اُردو نثر کو اسلامیت کے رنگ سے ہم آہنگ کر دیا۔ اس طرح اُردو کی ملی و اسلامی ادب کی روایت باقاعدہ ایک تحریک کے سانچے میں ڈھل گئی۔ اب اسلامی ادب محض روایتی ادب نہیں رہا بلکہ اسلام کے جدید تحریکی تصورات کی پیش کش کا وسیلہ بن گیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ نجم الاسلام، "دین و ادب"، ادارۂ اُردو، حیدرآباد، (سندھ)، طبع اول، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۱۷۶

۲۔ تحسین فراقی، ڈاکٹر، (مقالہ) "اسلامی ادب۔ چند مباحث"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ"، لاہور، دسمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۰۶

۳۔ اسعد گیلانی، سید، (مضمون) "ادب میں اسلامی تحریک"، مشمولہ: "اسلامی نظریۂ ادب"، ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، اکتوبر، ۱۹۸۸ء، ص۔ ۲۰۸

۴۔ فروغ احمد، (مضمون) "اسلامی ادب۔ ۱۹۷۰ء تا ۱۹۷۹ء"، مطبوعہ: ماہنامہ "سیارہ" لاہور، ستمبر، ۱۹۹۵ء، ص۔ ۱۱۶

۵۔ انور سدید، ڈاکٹر، "اُردو ادب کی تحریکیں"، انجمن ترقی اُردو، کراچی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص۔ ۶۲۶

کتابیات

آفتاب احمد، ڈاکٹر، ''محمد حسن عسکری۔ایک مطالعہ'' بسنگِ میل پبلی کیشنز: لاہور ۱۹۹۴ء

ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند، ساتویں جلد

اُردو ادب دوم پنجاب یونیورسٹی: لاہور ۱۹۷۱ء

اسد گیلانی، سید، مرتب ''اسلامی نظریۂ ادب'' ادارہ ترجمان القرآن: لاہور پہلا ایڈیشن اکتوبر ۱۹۸۸ء

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر، مرتب ''کلیاتِ نظمِ حالی'' (جلد دوم) مجلس ترقیِ ادب: لاہور جنوری ۱۹۷۰ء

افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر ''تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند''، ساتویں جلد

''اُردو ادب دوم''، پنجاب یونیورسٹی: لاہور ۱۹۷۱ء

اکبر الٰہ آبادی، ''کلیاتِ اکبر الٰہ آبادی''، جلد دوم، سوم، بزمِ اکبر: کراچی فروری ۱۹۵۲ء

انور سدید، ڈاکٹر ''اُردو ادب کی تحریکیں''، انجمن ترقیِ اُردو: کراچی طبع اول ۱۹۸۵ء

انور سدید، ڈاکٹر ''اُردو ادب کی مختصر تاریخ'' مقتدرہ قومی زبان: اسلام آباد طبع اول فروری ۱۹۹۱ء

تبسم کاشمیری، ڈاکٹر ''اُردو ادب کی تاریخ'' سنگِ میل پبلی کیشنز: لاہور ۲۰۰۳ء

تحسین فراقی، ڈاکٹر ''جستجو'' مکتبہ بکس: لاہور بارِ اول ۱۹۸۱ء

جعفر بلوچ، پروفیسر ''آیاتِ ادب''، مکتبۂ عالیہ: لاہور ۱۹۸۸ء

جعفر بلوچ، پروفیسر ''اقلیم'' مکتبۂ عالیہ: لاہور ۱۹۸۶ء

ایضاً بیعت الفیصل لاہور اشاعت اول ۱۹۸۹ء

جمیل جالبی، ڈاکٹر ''تاریخ ادبِ اُردو'' (جلد دوم، حصہ دوم) مجلس ترقیِ ادب: لاہور ۱۹۸۲ء

جیلانی۔بی۔اے۔ ''ایک مسافر وادیِ دل میں'' مرتبہ (محمد نواز منہاس، عباس اختر اعوان) القمر، پرنٹرز:
لاہور، ۱۹۹۴ء

حمید احمد خان، پروفیسر ''ارمغانِ حالی'' ادارہ ثقافتِ اسلامیہ: لاہور، ۱۹۷۱ء

خورشید احمد (مرتب) ''ادبیاتِ مودودی'' اسلامک پبلی کیشنز: لاہور تیسری اشاعت، ۱۹۸۵ء

رفیعہ سلطانہ، ڈاکٹر ''اُردو نثر کا آغاز وارتقاء'' کریم سنز: کراچی ۱۹۷۸ء

شبلی نعمانی ''کلیاتِ شبلی اُردو'' (مرتبہ سلیمان ندوی، سید) داتا پبلشرز: لاہور ت، ن

شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر ''تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان وہند''، آٹھویں جلد، (اُردو ادب، سوم) پنجاب یونیورسٹی: لاہور ۱۹۷۱ء

ظفر عالم ظفری، ڈاکٹر ''اُردو صحافت میں طنز و مزاح'': فیروز سنز: لاہور بارِ اول ۱۹۹۶ء

عاصی کرنالی، ڈاکٹر ''نعتوں کے گلاب'' کاروانِ ادب: ملتان 1986ء

عبداللہ سید، ڈاکٹر ''اُردو ادب۔ ۱۸۵۷ء تا ۱۹۶۶ء'' مکتبہ خیابانِ ادب: لاہور طبع اول ۱۹۶۷ء

عبدالقادر، شاہ ''موضح القرآن'' (ترجمہ و تفسیر) تاج کمپنی: کراچی ت، ن

عبدالقیوم، ڈاکٹر ''تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان'' وہند، نویں جلد، (اُردو ادب، چہارم) پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء

غالب، اسد اللہ خاں قطعہ، مشمولہ، نوائے سروش مرتبہ غلام رسول مہر شیخ غلام علی اینڈ سنز: لاہور ت، ن

غافل کرنالی، مرتب ''جہادِ قلم'' فرینڈز پبلی کیشنز: ملتان، جنوری ۱۹۶۶ء

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر ''اُردو شاعری کا سیاسی و سماجی پس منظر'' سنگِ میل پبلی کیشنز: لاہور ۱۹۹۸ء

غلام حسین ذوالفقار، ڈاکٹر ''مولانا ظفر علی خان، حیات، خدمات و آثار'' سنگِ میل پبلی کیشنز لاہور ۱۹۹۳ء

گوہر ملسیانی، مرتب ''عصرِ حاضر کے نعت گو'': گوہر پبلی کیشنز: صادق آباد، اشاعت اول ۱۹۸۳ء

محمد اکرام، شیخ ''موجِ کوثر'' فیروز سنز لاہور پانچواں ایڈیشن ۱۹۶۳ء

محمد ایوب قادری، ڈاکٹر ''اُردو نثر کے ارتقاء میں علماء کا حصہ'' ادارہ ثقافتِ اسلامیہ: لاہور طبع اول ۱۹۸۸ء

محمد زکریا، خواجہ، ڈاکٹر ''اکبر الہ آبادی تحقیقی و تنقیدی مطالعہ'' سنگِ میل پبلی کیشنز: لاہور ۱۹۸۰ء

مومن خان مومن، حکیم، دہلوی ''کلیاتِ مومن'' مکتبہ شعر و ادب سمن آباد: لاہور ت، ن

نجم الاسلام، ڈاکٹر ''دین و ادب'' ادارۂ اُردو حیدرآباد سندھ طبع اول ۱۹۸۹ء

نعیم صدیقی ''نور کی ندیاں رواں'' ادارہ معارفِ اسلامی لاہور: اشاعت اول نومبر ۱۹۸۷ء

وحید قریشی، ڈاکٹر ''اُردو نثر کے میلانات'' مکتبہ عالیہ: لاہور بارِ اول ۱۹۸۶ء

مضامین ومقالات

آسی ضیائی، پروفیسر ''فروغ احمد بحیثیت نقاد'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر ۱۹۹۵ء

آسی ضیائی، پروفیسر ''اُردو نثر کا ایک فراموش کردہ سنگ میل'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور جنوری ۱۹۸۹ء

آفتاب احمد، ڈاکٹر ''بنام مرشدِ نازک خیالاں'' نقوش، لاہور اگست، ستمبر ۱۹۵۳ء

ابنِ فرید، ڈاکٹر ''اُردو نثر میں دینی خدمات'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور جنوری، فروری، ۱۹۹۳ء

ابو اللیث صدیقی، ڈاکٹر ''خط بنام مدیرِ نقوش'' نقوش، لاہور مارچ، ۱۹۵۴ء

انتظار حسین ''پاکستان میں ادب کے رجحانات'' ماہنامہ، ساقی، کراچی ستمبر، ۱۹۵۵ء

احمد ندیم قاسمی، اصغر عبداللہ، مرتب ''مکالمہ'' ہفت روزہ، ندا، لاہور ۱۲، دسمبر، ۱۹۸۹ء

اخلاق احمد دہلوی ''ادب برائے عاقبت'' نقوش، لاہور مارچ، ۱۹۵۴ء

اسد گیلانی ''گفتگو'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور اکتوبر، نومبر ۱۹۸۴ء

اسد گیلانی ''اقبال کا مردِ مومن اور مودودی کا مردِ صالح'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور اپریل، مئی ۱۹۸۰ء

اسد گیلانی ''ادب میں اسلامی تحریک'' اسلامی نظریہ ادب ادارہ ترجمان القرآن، لاہور، پہلا ایڈیشن اکتوبر، ۱۹۸۸ء

اسد گیلانی ''افسانہ وناول۔ادب اور اسلام'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مارچ، اپریل ۱۹۸۷ء

اسد گیلانی ''مکتوب بنام نعیم صدیقی'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مارچ، اپریل ۱۹۸۷ء

تحسین فراقی، ڈاکٹر ''اسلامی ادب۔چند مباحث'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور دسمبر، ۱۹۸۵ء

اسد گیلانی تنقید وتبصرہ، ''بیعت'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور فروری، ۱۹۹۱ء

اسد گیلانی ''جعفر بلوچ اور اُن کا رنگِ سخن'' (مشمولہ، اقلیم) مکتبۂ عالیہ، لاہور ۱۹۸۶ء

ثناء الحق صدیقی پروفیسر اظہار الحق المعروف بہ حسن عسکری مکالمہ نمبر ۵، کراچی نومبر، ۱۹۹۹ء۔مئی ۲۰۰۰ء

جعفر بلوچ ''غافل کرنالی اور اُن کی شاعری'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور دسمبر ۱۹۹۴ء

جیلانی کامران، انٹرویو روزنامہ جنگ، لاہور یکم جولائی ۱۹۸۶ء

حامد حسن قادری خط بنام مدیرِ نقوش، نقوش، لاہور مارچ ۱۹۵۴ء

حفیظ الرحمٰن احسن مطالعہ وتبصرہ، ''ذکرِ جمیل'' ماہنامہ سیارہ، لاہور جنوری، ۱۹۸۹ء

حفیظ الرحمٰن احسن بازگشت ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، ۱۹۹۰ء

خورشید احمد ''مولانا مودودی بحیثیتِ انشاء پرداز'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور اپریل، مئی ۱۹۸۰ء

خورشید احمد ''دینی ادب'' (مشمولہ) تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند، جلد دہم، (اُردو ادب، پنجم) پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۷۱ء

خورشید احمد ''ادبیاتِ مودودی'' اسلامک پبلی کیشنز، لاہور تیسری اشاعت، مارچ ۱۹۸۵ء

ارشاد عثمانی، شاہ، ڈاکٹر ''تحریکِ ادبِ اسلامی کی رفتار۔ ایک مختصر جائزہ'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، ۱۹۹۰ء

ارشاد عثمانی، شاہ، ڈاکٹر ''ادیب اور آئیڈیالوجی'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور اپریل، مئی ۱۹۸۶ء

سعید احمد رفیق ''ادب میں یہ تقسیم! کیوں؟'' نقوش، لاہور مارچ ۱۹۵۴ء

سلیم احمد ''اسلامی ادب کا مسئلہ'' سیپ، کراچی شمارہ نمبر ۴۱

شمس الرحمٰن فاروقی، ڈاکٹر ''کچھ محمد حسن عسکری کے بارے میں'' مکالمہ ۸، کراچی، جولائی، ۲۰۰۱ء۔ جون ۲۰۰۲ء

شوکت سبزواری، سید، ڈاکٹر ''اسلامی ادب'' نقوش، لاہور مارچ ۱۹۵۴ء

شہزاد منظر ''محمد حسن عسکری اور پاکستانی / اسلامی ادب'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، ۱۹۹۰ء

شہزاد منظر ''ادب میں نظریے کی اہمیت'' مشمولہ ''ردِ عمل'' منظر پبلی کیشنز، کراچی ۱۹۸۵ء

شہزاد منظر ''عسکری کی فکر میں تبدیلی کے اسباب'' ماہنامہ، جدید ادب، لاہور دسمبر، ۱۹۸۹ء

عبادت بریلوی، ڈاکٹر ''اسلامی ادب کا مسئلہ'' نقوش، لاہور مارچ ۱۹۵۴ء

عبدالباری، سید، پروفیسر ''اسلامی ادب۔ ماضی و حال کے آئینے میں'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، جون، ۱۹۸۵ء

عبدالمغنی، ڈاکٹر ''ادب اور توحید'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور جون، ۱۹۷۶ء

عبدالمغنی، ڈاکٹر ''اسلامی ادب اور اس کے مسائل'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، ۱۹۹۰ء

عبدالمغنی، ڈاکٹر ''اُردو ادب میں مشرق کی بازیافت'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی، جون ۱۹۸۵ء

عبدالمغنی، ڈاکٹر تبصرہ، ''فصلِ زیاں'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور دسمبر، ۱۹۹۱ء

علی عباس جلالپوری ''اسلامی ادب۔ یعنی چہ؟'' نقوش، لاہور مارچ ۱۹۵۴ء

عمادالحق صدیقی ''اسلامی ادب کی فلسفیانہ بنیادیں'' مشمولہ ''اسلامی نظریہ ادب'' ادارہ ترجمان القرآن، لاہور پہلا ایڈیشن، اکتوبر ۱۹۸۸ء

عمادالحق صدیقی ''اسلامی ادب کی بنیادی قدریں'' مشمولہ ''اسلامی نظریہ ادب'' ادارہ ترجمان القرآن، لاہور پہلا ایڈیشن، اکتوبر ۱۹۸۸ء

عمر حیات خان غوری ''سماج کی تشکیل و تعمیر میں ادب کا کردار'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مارچ، اپریل ۱۹۸۷

فراق گورکھ پوری مکتوب بنام محمد طفیل مشمولہ ''من آنم'' ادارہ فروغِ اُردو، لاہور ۱۹۶۲ء

فراق گورکھ پوری ''اسلامی ادب'' نقوش، لاہور فروری، مارچ ۱۹۵۳ء

فروغ احمد ''اسلامی ادب ۔ ۷۰ تا ۱۹۷۹ء'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

ایضاً ''تحریکِ ادبِ اسلامی'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

ایضاً ''ادب، ادیب اور معاشرہ'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

ایضاً ''جدید اسلامی ادب کا تاریخی پس منظر'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

ایضاً ''نعیم صدیقی کا فکر و فن'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

ایضاً ''اسلامی ادب کی فکری بنیادیں'' مشمولہ ''اسلامی ادب کا جائزہ'' اسلامی ادبی اکیڈمی، لاہور مئی، ۱۹۶۷ء

فروغ احمد ''اسلامی ادب کا افسانوی سرمایہ'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء

میتھیو آرنلڈ ''تنقید کا منصب، ترجمہ جمیل جالبی مشمولہ "ارسطو سے ایلیٹ تک" نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، طبع سوم، ۱۹۸۵

معین الدین عقیل، ڈاکٹر ''فروغ بادۂ اقبال ۔ ماہر القادری مشمولہ، "پاکستانی زبان و ادب ۔ مسائل و مناظر'' الوقار پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۹ء

محمد احسن فاروقی، ڈاکٹر ''اسلامی ادب کیوں نہیں'' نقوش، لاہور مئی، جون ۱۹۵۳ء

محمد حسن عسکری ''پاکستانی قوم، ادب اور ادیب مشمولہ ''تخلیقی عمل اور اسلوب" مرتبہ محمد سہیل عمر نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۸۹ء

ایضاً ''تاریخی شعور'' مشمولہ "تخلیقی عمل اور اسلوب" نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۸۹ء

ایضاً ''ہمارا ادبی شعور اور مسلمان'' مشمولہ "مجموعہ محمد حسن عسکری" سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۴ء

مودودی، ابوالاعلیٰ، سید ''اسلام پسند ادیب اور اسلامی ادب'' مشمولہ "اسلامی نظریہ ادب" مرتبہ (اسعد گیلانی، اختر حجازی) ادارہ ترجمان القرآن، لاہور پہلا ایڈیشن اکتوبر ۱۹۸۸ء

نثار احمد زبیری، پروفیسر ''قیصر قیصری مرحوم'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور جنوری، ۱۹۹۳ء
نعیم صدیقی ''اسلامی ادب کا نظریہ''، مشمولہ، ''اسلامی ادب کا جائزہ'' (مرتبہ فروغ احمد) اسلامی ادبی اکیڈمی، لاہور مئی، ۱۹۶۷ء
ایضاً ''پانی کا گلا سوالا نظریہ ادب'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور مئی ۱۹۹۰ء
ایضاً ''اسلامی ادب'' ماہنامہ، چراغِ راہ، کراچیا کتوبر ۱۹۵۱ء
ایضاً، ''مولانا مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی لسانی وادبی خدمات'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور اپریل، مئی ۱۹۸۰ء
ایضاً ''جیلانی کی کہانی''، مشمولہ، ''ایک مسافر وادیِ دل میں'' مرتبہ محمد نواز منہاس، عباس اختر اعوان القمر انٹر پرائزز، لاہور ایڈیشن، ۱۹۹۴ء
ایضاً سواء السبیل۔ ایک تاثر ماہنامہ، سیارہ، لاہور ستمبر، ۱۹۹۵ء
نور العین نوید ''محمود فاروقی'' ماہنامہ، سیارہ، لاہور دسمبر، ۱۹۹۱ء
وحید عشرت، ڈاکٹر ''نظریہ اور ادب'' ماہنامہ، نظریہ، لاہور، جنوری، ۱۹۹۰ء

Islami Adab

Mehr Akhtar Wahab

مہرِ اختر وہاب نے اردو ادب میں اسلامی ادب کی تحریک کو، اس کے عرصۂ حیات میں، ان تمام پہلوؤں سے اپنے مطالعے کا موضوع بنایا ہے جو اس کے قیام کے پس منظر، محرکات و نظریات اور میلانات و رجحانات کا بھی احاطہ کرتا ہے اور تخلیقِ ادب کے مظاہر: شاعری، افسانہ اور تنقید کے حوالے سے ان ادیبوں و شاعروں اور نقادوں کے فن اور معیار اور ان کے جذبات و احساسات اور تخلیقی رویوں اور رجحانات کی ایک تصویر کشی اس طرح کی ہے کہ یہ تحریک اپنے مزاج و مقصد کے لحاظ سے پوری طرح ہمارے سامنے آ گئی ہے۔۔۔ جو اگرچہ اختصار کے ساتھ ہے، لیکن جامع اور ہمہ جہت اور اپنی حد تک مکمل بھی۔

اب تک اس نوعیت کے متعدد مطالعے منظرِ عام پر آئے ہیں لیکن محض مخصوص و محدود موضوعات اور مختصر مضامین و مقالات کی صورت میں ہیں۔ کوئی مبسوط، مکمل اور سیر حاصل مطالعہ۔۔۔ جو اپنے تمام تقاضوں اور پہلوؤں کا جامع طور پر حق ادا کرتا ہو اس صورت میں سامنے نہیں آیا، جس صورت میں کہ یہ زیرِ نظر کاوش اب ہمارے سامنے ہے۔

اسلامی ادب کی تحریک کے موضوع پر اس اوّلین کاوش کا منظرِ عام پر آنا، تاریخ و تنقیدِ ادب کا ایک خوش آئند واقعہ ہے اور قابلِ مبارکباد بھی۔

ڈاکٹر معین الدین عقیل

Rs. 295/-

ISBN 978-969-8917-89-0

www.poorab.com.pk